

Diaria

DE CAMPO

BOLETÍN INTERNO DE LOS INVESTIGADORES
DEL ÁREA DE ANTROPOLOGÍA

INCLUYE
SUPLEMENTO

No. 51 • ENERO - FEBRERO • 2003



EN IMÁGENES

EL ÉXODO DE UN PUEBLO NAHUA DE GUERRERO
Y SU RECREACIÓN COMO COMUNIDAD
TRANSNACIONAL Y MULTISITUADA

KA+AA



ALEGORIA DE LA INDEPENDENCIA. TEMALAC GRO. 2000

C • O • N • T • E • N • I • D • O

EN IMÁGENES	2	PREMIOS Y CONVOCATORIAS	17
ACTIVIDADES ACADÉMICAS	6	ANTROPOLOGÍA EN INTERNET	18
DIPLOMADOS, CURSOS Y SEMINARIOS	11	PROYECTOS DEL INAH	19
EXPOSICIONES	13	NOVEDADES EDITORIALES	49
SERVICIOS EDUCATIVOS	14	RESEÑAS	52
ACTIVIDADES CULTURALES	16	NOTICIAS	55

diario de campo COLECCION
DIARIO DE CAMPO
COORDINACION NACIONAL DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

SUPLEMENTO NO. 24 • ENERO-FEBRERO 2003

"...QUE 30 AÑOS NO ES NADA"

LA DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

EN SU 30 ANIVERSARIO

EL ÉXODO DE UN PUEBLO NAHUA DE GUERRERO Y SU RECREACIÓN COMO COMUNIDAD TRANSNACIONAL Y MULTISITUADA

LILIÁN GONZÁLEZ CHÉVEZ



Retorno para la fiesta patronal. Temalac, Gro. 2001.

Casi sin darnos cuenta los procesos de globalización han alterado las principales dinámicas de la economía, la política y la cultura de las comunidades indígenas. Como respuesta a las ancestrales políticas excluyentes y al empuje de la producción capitalista en tiempos de globalización, las comunidades indígenas se han desanclado de sus contextos locales tradicionales al incorporarse a los flujos laborales internacionales o al desplazarse a nuevas regiones del país, en especial a las zonas agroindustriales del norte y a los nuevos polos de desarrollo turístico. Después de ser itinerantes cíclicos, los indígenas de algunas regiones del país terminaron por poblar nuevos paisajes y geografías lo que conformó un campo de interacción social *sui generis*: el de las comunidades multisituadas y/o transnacionales.

Las imágenes que ilustran este número del *Diario de Campo* evidencian las transformaciones socioculturales ocurridas en una comunidad indígena nahua ubicada al norte del estado de Guerrero, la cual, por efecto de la migración, ha pluralizado sus modos de vida

contemporáneos. Su configuración actual es la de una comunidad multicéntrica con dos enclaves principales: Puerto Vallarta, en Jalisco y Waukegan, en Illinois. De las 155 familias que en la actualidad residen en el pueblo, 95% tiene al menos a uno de sus miembros en el "norte" o en Puerto Vallarta y se calcula que 230 familias más han optado por trasladarse definitivamente a alguno de estos enclaves. Así, la mayor parte de los grupos domésticos de Temalac hoy proyectan y entretienen sus vidas en este contexto transnacional y multisituado.

Mi propósito, en este avance de investigación, es reconstruir la historia de un pueblo indígena en éxodo. Para ello he dividido esta nota en dos partes: en la primera se expone un panorama muy general de las condiciones de vida de los habitantes de esta comunidad, y enfatizo los procesos productivos que les permiten sobrevivir. En la segunda parte describo las diversas estrategias migratorias que generaron los trasvases económicos, sociales y culturales indispensables en la reproducción social de los temalaquenses.

1. Condiciones de vida de los nahuas de Temalac, Guerrero

Al norte del estado de Guerrero los pueblos nahuas, que hasta hace tres décadas se mantenían anclados en sus comunidades rurales, han iniciado procesos de desterritorialización masiva, lo que deja como saldo un crecimiento demográfico negativo. La intensidad de la migración en esta región se ha vuelto tan elevada que es ya similar a la de las regiones tradicionalmente expulsoras de migrantes en el norte del país.¹ Hasta la década de los años sesenta, los nahuas de esta comunidad llevaban a cabo actividades productivas que se alternaban cíclicamente en el año: durante el período de lluvias sembraban maíz, chile y calabaza para cubrir las necesidades alimentarias del grupo doméstico y durante el período de sequía recolectaban plantas silvestres en las tierras comunales, principalmente maguey, palma, escoba, otate y diversas especies medicinales. Además, durante este período, seis fábricas de mezcal—modestas industrias artesanales consistentes en un destilador, tres cubetas de fermentación y un horno bajo un techo de zacate—destilaban día y noche el producto para venderlo a granel en Chilapa, Gro. Estas mercancías, junto con el excedente de maíz, generaban los magros ingresos económicos destinados a cubrir una parte de sus necesidades básicas.

A finales de la década de los sesenta la estratégica asociación de las actividades productivas, recolectoras y semi-industriales empezó a resultar insuficiente para satisfacer las necesidades de subsistencia del grupo doméstico, en especial para las familias pobres que se dedicaban a procesar el maguey y la palma durante la sequía. La presión demográfica sobre el ecosistema local llevó a un progresivo deterioro y a una más lenta regeneración de los recursos silvestres que tradicionalmente se recolectaban, sobre todo del maguey, lo que afectó la disponibilidad de los recursos necesarios para enfrentar el período de sequía. Asimismo, ciertos cambios climáticos que originaron escasez de agua durante el temporal asociado a una fuerte erosión y a nuevas plagas que demandaron el uso de plaguicidas disminuyeron de manera



Axel con sus abuelos en Temalac, Gro. 2001.

alarmante la productividad, de modo que el maíz fue insuficiente para cubrir siquiera sus necesidades de autoconsumo.

Vulnerada la autosuficiencia alimentaria y los recursos productivos que permitían un excedente, los indígenas de esta región empezaron a incorporar la migración temporal a sus estrategias de sobrevivencia, con lo que obtuvieron el complemento económico necesario para enfrentar la insuficiente producción anual de maíz destinada al autoconsumo y para cubrir sus demás requerimientos.

En un principio su patrón migratorio había sido cíclico, respetaban el periodo de lluvias para seguir sembrando en su pueblo. El primer destino de esa migración temporal fue ir al corte de caña en el estado de Veracruz, en el año de 1968. Al inicio de la zafra un contratista acudía a los pueblos indígenas del norte de Guerrero para anunciar la fecha de salida de los camiones que partían repletos desde la vecina ciudad de Iguala, llevando familias enteras procedentes de diversas comunidades nahuas, rumbo a Cosoleacaque, Matías Romero y San Juan Covarrubias. Para estos trabajadores, la migración cíclica acotada al periodo de sequías mantenía vigente el arraigo a la tierra y al terruño, la integridad de la unidad familiar, su concepción cíclica del tiempo y su identidad étnica.

En la década de los setenta, precisamente a través de su contacto con indígenas y campesinos de otras regiones durante la zafra, los nahuas de Guerrero ensayaron un nuevo corredor migratorio que les permitiera mantener el mismo esquema cíclico de migración temporal, pero que resultaba más redituable económicamente: el peonaje en las extensas zonas de riego de Nayarit. La ventaja de este trabajo hortícola respecto a la zafra en Colima o Veracruz, es que la última constituye una actividad productiva eminentemente masculina, en la que sólo hay oportunidad de emplear la mano de obra del padre y de los hijos varones posibilitados para maniobrar con el machete, mientras que el corte de jitomate, chile y tabaco, en Nayarit, permitía incorporar la mano de obra de todo el grupo doméstico lo que incrementaba el monto de sus ingresos.

Dicho patrón migratorio permitió la reproducción social y cultural del grupo, sin alterar algunos aspectos de su organización social tales como la unidad del grupo doméstico, el patrón de alternancia en las actividades productivas -sembrar en el pueblo durante las lluvias, migrar temporalmente en las sequías- y el arraigo. Sin embargo, el modelo económico familiar que combina la migración con la producción para el autoconsumo mantiene a los que lo siguen sujetos a un frágil equilibrio no exento de contratiempos y adversidades en ambos periodos productivos. Entonces sucedió que la cosecha de chile en Guadalupe Victoria, para la cual había asistido buena parte de los grupos domésticos de Temalac se malogró debido a lluvias torrenciales. Algunos decidieron retornar al pueblo, otros empezaron a levantar cosechas siguiendo la corriente migratoria estacional que iniciaba en Guadalupe Victoria, Nayarit; seguía en Juan José Ríos, Sinaloa y continuaba en Villa Juárez, Sonora. Otros más recordaron que en Puerto Vallarta tenían parientes y amigos, y se creó un nicho económico que luego sería propicio para su reproducción social permanente.

2. Puerto Vallarta: primer enclave nacional de los nahuas de Temalac

La migración de los habitantes de Temalac hacia Puerto Vallarta inicia con el matrimonio de una temalaquense con otro indígena nahua del vecino pueblo de Copalillo. Los habitantes de Copalillo se distinguen entre los nahuas de Guerrero por dedicarse a la producción artesanal y venta de hamacas en casi todas las zonas turísticas del país. Si encontramos a un vendedor itinerante de hamacas es casi sinónimo de ver a un copalillense, sea en Veracruz, en Cuernavaca o en Cabo San Lucas. La migración de los nahuas de Copalillo respondía al mismo patrón cíclico que la de Temalac, sólo que en lugar de migrar a las regiones agroindustriales, lo hacían a las zonas turísticas. Sin embargo, su migración comienza a hacerse definitiva ya que en los años ochenta el estado de Jalisco inicia un desarrollo turístico a gran escala en Puerto Vallarta.

Ante la creciente demanda de servicios en la región, los nativos de Puerto Vallarta y los migrantes mestizos tienden a incorporarse como asalariados en la zona hotelera; a su vez, los indígenas, menos calificados para el desarrollo de estas labores, se dedican al comercio ambulante en la playa. Los migrantes de Copalillo invitan entonces a indígenas nahuas de pueblos vecinos con quienes están emparentados a practicar el comercio ambulante en las playas de Puerto Vallarta. Poco a poco, los temalaquenses, al carecer de una producción artesanal propia para el turismo, empiezan a vender plata de Taxco, zarapes de Saltillo, ropa de playa, manteles y tallas de madera palo fierro de Sonora. En poco tiempo, algunos temalaquenses que se dedican a la venta de artesanía contratan a un productor en Sonora para que les enseñe la producción artesanal de dicha madera. De este modo, en la actualidad existen cinco talleres de familias temalaquenses que elaboran tallas de madera palo fierro en Puerto Vallarta y Bahía de Banderas, típica artesanía de los Seris de Sonora.

La emergencia de todo un sector de vendedores ambulantes en las playas de Puerto Vallarta llevó a que el Ayuntamiento empezara a regular esta actividad otorgando permisos a los vendedores. En un principio los permisos fueron gratuitos, después se vendieron y traspasaron a precios ínfimos y actualmente su venta o traspaso tiene un costo aproximado de \$20,000 pesos. El Ayuntamiento también ha establecido mecanismos de control y regulación de los vendedores ambulantes mediante la utilización de uniformes y gafetes de identificación en la playa ante inspectores y turistas; además, actualmente se les exige su registro como contribuyentes ante la Secretaría de Hacienda. Los vendedores, a su vez, se han afiliado a las diferentes organizaciones de vendedores ambulantes: CROC, CROM, CTM y CNOP y el líder de la mayor asociación de vendedores ambulantes de Puerto Vallarta y representante ante el cabildo municipal es un temalaquense. Los nahuas de Temalac, Copalillo y Xalitla tienen "acaparada" 70% de la venta ambulante de las playas de Puerto Vallarta y Bahía de Banderas, mientras que 25% de los vendedores son migrantes originarios de Michoacán y Oaxaca, y sólo 5% son originarios de Jalisco o Nayarit.

Con el trabajo asegurado, los migrantes indígenas empezaron a darle un carácter definitivo a su estancia en Puerto Vallarta. Acostumbrados a vivir en casas de bajareque con pisos de tierra y a no



Convivencia familiar en Waukegan, Illinois, 2001.



Salón de clases, Temalac, Gro. 2000.

contar con servicios públicos, son fundadores y pioneros de colonias situadas en las orillas de Puerto Vallarta que entonces carecían de servicios. Los nahuas de Temalac dejan de rentar los cuartuchos donde viven hasta tres o cuatro familias para comprar conjuntamente terrenos en estas colonias. Quienes más se resistieron entonces a estas compras fueron las mujeres de más edad, ya que desde entonces previeron que dicha compra los obligaría a vivir fuera de su pueblo y sus arraigos.

Se calcula que en la actualidad más de doscientas familias de temalaquenses se han trasladado a Puerto Vallarta y Bahía de Banderas de manera definitiva, con ello se supera al total de familias que aun reside en el pueblo. A más de ocho años de haber migrado y a través de su trabajo como comerciantes ambulantes en la playa, estas personas cuentan ahora, en su nueva ubicación, con casa propia de mampostería y disponen de servicios públicos.

Por otra parte, dado que hombres y mujeres trabajan en la playa, los roles de género son menos diferenciados que en el pueblo y el aporte económico de las mujeres al grupo doméstico les concede en definitiva mayor autonomía y empoderamiento. Aun cuando las mujeres se ocupan de las tradicionales labores domésticas, ninguna de las vendedoras ambulantes hace ya tortillas a mano en el fogón como antaño en el pueblo; este hecho aparentemente trivial, las ha descargado de su indispensable labor como procesadoras de alimentos, situación que en Temalac resultaría ineludible ya que todavía no cuentan con una máquina para hacer tortillas.

En promedio, una pareja que vende en la playa durante la temporada turística alta obtiene, en un día de trabajo, un mínimo que oscila entre los doscientos y los quinientos pesos. Esta relativa solvencia económica ha contribuido a que a los niños se les deje de considerar como fuerza de trabajo redituable. De hecho, 90% asiste a la escuela, mientras que en la comunidad de origen, donde el jornal diario -ocasional, nunca continuo- se paga a un máximo de cien pesos, algunos niños no asisten a la escuela para desempeñar tareas en el campo.

Sin duda se puede considerar que la migración de los nahuas de Temalac a Puerto Vallarta ha sido exitosa en términos económicos. Sus vecinos, vallartenses residentes en colonias y pueblos donde ellos habitan se preguntan: «¿Cómo le hicieron estos indios para fincar sus casas?, ¿serán narcos?, ¿por qué nosotros no podemos?».

Los migrantes de Temalac refieren que ellos "han podido progresar" porque sólo necesitan dos mudas de ropa y «siguen comiendo sencillo» como en su pueblo. En otras palabras, los indígenas migrantes de primera generación están habituados a vivir con lo indispensable y no han adoptado de lleno los patrones de consumo de las sociedades no agrarias. Además, como buenos campesinos temporaleros, saben llevar la incertidumbre con ellos, lo que les ha permitido, que en su anclaje en zonas turísticas como Puerto Vallarta, ajustarse económicamente a los vaivenes de la temporada alta, alternando periodos de ganancia con severos reajustes en la economía familiar cuando escasean los visitantes. Este

patrón productivo no resulta fácil de seguir para quienes no han condicionado su sobrevivencia por siglos a un régimen de vida cíclico que permite asegurar el abasto de su alimento fundamental una temporada, para luego "hacerlo rendir" todo el año, o al menos, "estirarlo" al máximo. Esta impronta contribuye a que sean diligentes administradores; además, no forma parte de su cultura adquirir sistemáticamente bienes suntuarios o el «gastar por gastar», como refieren. Así, una suegra puede ver con malos ojos que su nuera compre al nieto más de un par de zapatos, mientras que algunos adultos critican a aquellos que no son frugales en la comida, aseguran que hay parejas que no han podido "hacer nada" porque cuando tienen dinero "les da por comprar jamón, carne y otros lujos".

Por otra parte, los temalaquenses en Puerto Vallarta y Bahía de Banderas han preservado su identidad étnica a través de la persistencia de los matrimonios endogámicos y la continuidad del náhuatl como forma de comunicación entre los paisanos en su *playero* espacio laboral. Además, esta primera generación de migrantes

mantiene como parte de su arraigo y continuidad cultural fuertes vínculos con su tierra natal, expresados en su contribución económica y en su presencia en las fiestas patronales, así como con su deseo de fincar en el pueblo, además de en Puerto Vallarta. Por otra parte, aun hay quienes no claudican en su empeño de continuar siendo campesinos, sembrando inclusive en terrenos aledaños y tierras ejidales cercanas a Puerto Vallarta.

Ahora bien, la segunda generación de hijos de migrantes de Temalac, aun cuando mantiene vigente su continuidad cultural mediante la prevalencia de los matrimonios endogámicos, ya no se comunica en náhuatl aunque muchos lo comprendan y tampoco se identifica con el pueblo "polvoso y pobre" de donde provienen sus padres. Para ellos su lugar, su vida y su futuro se proyecta en Puerto Vallarta..., o en Waukegan, Illinois.

3. El enclave internacional: Waukegan, Illinois

Para los campesinos provenientes de Temalac, la migración transnacional inicia a finales de la década de los ochenta, aprovechando el parentesco y la red social existente con los habitantes de Cuetzala, Puebla, pueblo nahua vecino cuya migración a Waukegan, Illinois comenzó un lustro antes debido a problemas asociados con el narcotráfico.

Waukegan es un distrito de Illinois que colinda con los grandes lagos. Originalmente vivían ahí estadounidenses pertenecientes a la clase obrera fabril de las inmediaciones de Chicago. Con los años, los anglos se han desplazado a nuevas urbanizaciones, y han dejado el distrito como un enclave fundamentalmente latino, aunque habitado por algunos afroamericanos. En el distrito de Waukegan no es necesario saber inglés: los dependientes en las tiendas son mexicanos o salvadoreños y los supermercados contienen todo lo necesario para satisfacer al más exigente paladar mexicano. En los comercios no pueden faltar las carnitas, el chicharrón, la cecina, las tortillas blancas, el maíz pozolero, la masa para tamales, el epazote, los nopales, los guajes y toda clase de chiles y condimentos.

Gracias a su red social, los migrantes de Temalac que se han trasladado a los Estados Unidos lo han hecho, en su totalidad, como indocumentados. Sus familiares en el norte contratan habitualmente los servicios de un "coyote profesional", también originario de Guerrero, quien hasta ahora los ha logrado cruzar con documentos falsos y sin riesgos excesivos, por ello cobra a cada uno \$2,500 dólares. Después de "la pasada", ya en Waukegan, adquieren documentos falsos y "aplican" en "oficinas laborales" especializadas en subcontratar empleados para las fábricas de la zona. Estas oficinas se quedan con casi 10% del salario del migrante mientras éste se encuentra contratado. Con esta medida, dos o tres semanas después de su arribo, encuentran trabajo en fábricas ensambladoras y empacadoras, aunque también laboran en cocinas y trastiendas de los Mc Donald's y otros restaurantes y en empresas dedicadas al mantenimiento de casas y jardines o en la industria de la construcción.

En promedio, los migrantes de Temalac ganan en Waukegan de 5.5 a 7 dólares la hora, es decir, diez por ciento menos del salario mínimo o apenas por encima del mínimo en los Estados Unidos. Algunos hombres y mujeres analfabetas que en México nunca encontrarían trabajo en una fábrica sin su certificado de primaria, en Waukegan, Illinois, donde no hablar inglés y ser analfabeta resulta casi lo mismo en términos operativos, encuentran trabajo con celeridad.

El plan familiar es que tanto el hombre como la mujer trabajen, entre los dos se dividen hasta tres turnos fabriles. Por ejemplo, las mujeres cubren el horario nocturno y los hombres el diurno y vespertino; además, es común que trabajen horas extras. Ello hace que en promedio una pareja perciba de 12 a 18 dólares por hora.

Cada vez más, la migración se lleva a cabo en pareja; así, ambos con el ingreso mínimo en Estados Unidos, cubren en un año su deuda familiar por la "pasada" del "coyote", y una vez saldada su deuda, además del pago de los "biles" o cuentas para la manutención de la casa, adquieren un automóvil—automático casi siempre—. Después del primer año empiezan a ahorrar para enviar —aunque no siempre un poco de dinero a sus padres y construir sus casas en Temalac. ¿Cuál ha sido el secreto de los nahuas de este pueblo, no sólo para sobrevivir sino también para "progresar"?

Creo que el mismo que en Puerto Vallarta: el modelo económico basado en la tróje. En efecto, si en Puerto Vallarta existen periodos de mayor y menor afluencia de turistas, en Waukegan a los trabajadores indocumentados que operan en fábricas, en el mantenimiento de jardines o en empresas constructoras, comúnmente "se les descansa" durante el rudo invierno, es decir, no se les contrata en esa temporada. Es la época en que la nieve alcanza hasta un metro de altura. Durante este periodo estacional se construye menos, los jardines y clubes de golf cierran y requieren menos mantenimiento y muchas fábricas operan con un solo turno. ¿Quiénes están acostumbrados a regímenes productivos cíclicos con periodos de escasez?: los campesinos temporaleros. De ahí que la estrategia de

estos indígenas migrantes sea diversificar el trabajo o esperar su reincorporación al empleo en primavera, con la esperanza de que al otro miembro productivo de la familia no lo manden a "descansar" y mantenga su empleo.

Sin embargo, los planes y estrategias de sobrevivencia de las familias nucleares migrantes de Temalac no parecen ser compartidos por la nueva ola de jóvenes migrantes de entre 14 y 20 años; para ellos, los móviles para migrar tienen otros matices y los valores arraigados en la cultura indígena han perdido la seguridad ontológica que les brindaba a sus padres. Algunos de ellos, liberados de la férrea tutela de sus padres, han decidido no volver a Temalac, disminuir los compromisos económicos para con los suyos allá, no relacionarse afectivamente con las "morras" del pueblo y escapar del control social del grupo rentando casas fuera del enclave de Waukegan. Es decir, han optado por el desarraigo. Incluso, algunos de los jóvenes casados se han mantenido renuentes a la reunificación familiar en los Estados Unidos, simplemente para poder disfrutar de su nueva autonomía.

Por otra parte, conforme la estancia de los nahuas de Temalac se prolonga en los Estados Unidos, empiezan a diversificar su dieta, a comprarse más de dos pares de zapatos, los niños quieren juguetes y también su televisor en la habitación, todo ello conlleva a una mayor incorporación a la sociedad de consumo que los acoge y que, por tanto, los hace ahorrar menos y gastar más. Ello tiene implicaciones en el pueblo, porque han reducido sus remesas olvidando los compromisos familiares con quienes se quedaron. Tal vez por vergüenza o para evitar el reclamo por sus olvidos, ya no se comunican por teléfono con sus familiares en el pueblo. A veces, pasan varios años sin siquiera hacer una llamada a los padres. Y éstos, ahora abandonados, se resisten a realizar las actividades que antes hacían, como por ejemplo, vender leña en el pueblo. Ellos dicen: ¿Qué va a decir la gente? ¿Qué no tienes varios hijos en el norte? Tal vez ése sea uno de los motivos que expliquen la intensificación de los procesos de alcoholización ritual tradicionales en esta comunidad indígena. El notorio y dramático alcoholismo social femenino tiene como uno de sus dramas el síndrome de nido vacío y el mortal abandono en que les tienen sus hijos y demás familiares.

La construcción de una visión de futuro

Los nahuas de Temalac apuestan al futuro. Quienes viven en Waukegan empiezan ya a fincar sus casas en Puerto Vallarta y no en Temalac. Calculan que sus hijos difícilmente se adaptarán a la vida del pueblo, mientras que en Puerto Vallarta, al ser ellos bilingües, podrán trabajar en el sector turístico como recepcionistas en los hoteles y en otros servicios turísticos. Cabe referir también que algunos migrantes de Temalac han empezado a comprar sus casas a plazos en Waukegan, con la visión de una larga estancia generacional en los Estados Unidos, si no para ellos, sí para sus hijos. Sin perder de vista en el horizonte nuevas rutas migratorias, los temalaquenses como colectivo han arrojado decididamente el ancla en sus nuevos enclaves nacionales e internacionales considerándolos, en definitiva, su nuevo hogar.

Integrantes de un antiguo linaje generador de procesos civilizatorios diferenciados,² avanzan armados de una extraña fuerza adaptativa. Pero en esta silenciosa epopeya no todo es «exitoso» o promisorio. Algunos jóvenes se pierden en el vaho del alcohol, en Waukegan; otros, menos jóvenes, se pierden en el vaho del alcohol en el abandono de Temalac. Tal vez en vías irreversibles de desarraigo, no les arredra el riesgo. Se nos van quienes osan. No esperan de las promesas, no esperan del Estado, no esperan de las instituciones. Se bastan a sí mismos, expulsados por una «patria» que no tiene lugar ni proyecto para ellos.

NOTAS:

¹ Para un análisis sobre la nueva geografía de la migración ver: Consejo Nacional de Población, *La población de México en el nuevo siglo*. México, 2001. Pág. 87.

² Esta afirmación se nutre de la vertiente teórica propuesta por Miguel Alberto Bartolomé sobre los pueblos indios como herederos y reproductores de procesos civilizatorios diferenciados en: "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, Conaculta-INAH, 1998, 171-194.



Novia con rebozo. Temalac, Gro. 2001.

ACTIVIDADES ACADÉMICAS

La Asociación de Lingüística y Filología de América Latina, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, la Universidad Autónoma Metropolitana, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social, y el Gobierno del Estado de Yucatán, invitan al

I Simposio Internacional de Lingüística Amerindia. Las Lenguas Amerindias ante el Nuevo Milenio.

Del 24 al 28 de febrero de 2003

Centro Cultural de Mérida, Olimpo.
Presidencia Municipal Mérida, Yucatán, México.

MAYORES INFORMES:

Dr. Ramón Arzapalo Marín
Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
04510, México, D.F. Fax: (52) 5622-9651
Correo electrónico: arzapalo@servidor.unam.mx



Para mi abuela en Temalac, Waukegan, Illinois, 2000.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, en el marco de la celebración de su 25 Aniversario invita al público en general a su

CICLO DE CONFERENCIAS

Auditorio Eduardo Matos, 14:30 h.

Febrero 15

MEMORIAS DE UN HALLAZGO

Mtro. Raúl Arana

Febrero 22

IDENTIDAD DE UNA DIOSA

Dr. Felipe Solís

EL CENTRO HISTÓRICO ANTES Y DESPUÉS DE COYOLXAUHQI

Mtro. Eduardo Matos

MAYORES INFORMES:

Departamento de Difusión Cultural
Seminario No. 8, Centro Histórico
Teléfono: 5542-4943



Crianza en Waukegan, 2000.

El Museo de Historia de la Agricultura y la Ganadería de Nuevo México y la Universidad del Estado de Nuevo México, invitan al

SIMPOSIO Agricultura y vida rural en el Norte y Suroeste de México

Del 29 de mayo al 1º de junio de 2003
en Las Cruces, Nuevo México

Los trabajos deberán incluir agricultura y vida rural tradicional en estas regiones, artículos contemporáneos acerca de las fronteras y cómo introducir la Historia de la Agricultura en el currículo educacional.

A pesar de que todos los artículos deberán estar fundamentados históricamente, el tema permite propuestas que contengan aspectos agrícolas, económicos, geográficos, sociológicos, culturales y de historia contemporánea.

Los escritos presentados en el Simposio se considerarán para su publicación en "Historia Agrícola", revista internacional de la Sociedad. Se dará particular apoyo a las propuestas que traten temas como: Periodo Colonial y Mexicano, alimentos y cocina, labores, americanos nativos, el cine y la literatura en la región, comunas, grupos y asentamientos religiosos (incluyendo Menonitas y granjeros Mormones), el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (NAFTA) y sus consecuencias en ambos lados de la frontera.

Se otorgará una consideración especial a las presentaciones no tradicionales, aquellas que incluyan audiovisuales, colaboraciones fronterizas y presentaciones en Español. Sumado a las sesiones típicamente académicas, los organizadores planean incluir sesiones y/o comidas que se enfoquen en la alimentación típica del sureste y de Nuevo México así como de culturas relacionadas, visitas guiadas a los ranchos abandonados de la región de alcance de misiles White Sands, La Estación de Experimentación "Jornada Agrícola" y visitas a granjas productoras de Chile y de procesamiento de plantas. La conferencia también dará la oportunidad de compartir su experiencia con museógrafos profesionales y maestros en agricultura de preparatorias de la región a los historiadores dedicados a la agricultura y a la vida rural. Todo ello para generar un medio para la propagación de la información académica actualizada hasta aquellas personas que trabajan directamente con el público.

MAYORES INFORMES:

Cameron Saffell

New México Farm & Ranch Heritage Museum,
4100 Dripping Springs Road, Las Cruces NM 88011- 5067
Correo electrónico a csaffell@frh.state.nm.us.

El Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y la Asociación Psicoanalítica Mexicana, invitan a participar en el

COLOQUIO El otro: El extranjero

Del 6 al 13 de febrero a las 19:00 h.
Auditorio del instituto

El otro, el semejante, es el primer objeto satisfaciente, el primero hostil y la única fuerza auxiliar para el ser humano. La presencia del otro marca la única posibilidad de vida para el nuevo sujeto, a partir de ese otro anterior y externo a él, de quien es imperativo que lo ame y que lo invista si es que ha de devenir sujeto. Esta necesidad del otro para la vida crea el amor y también el odio. El amor a partir de la satisfacción y el odio a partir de la frustración, de la rivalidad, del desencuentro. En esta trama compleja de los vínculos, la aparición de otro distinto, que viene de otro lugar y tiene otros hábitos y creencias provoca una respuesta particular. La palabra extranjero contiene la raíz griega xenos y su enunciado expresa el desprecio y extrañeza que suscita lo que se considera extraño, ajeno, bárbaro, indeseable. Se trata de la dificultad de constituirse sin desvalorizar a lo que no es lo propio. Así y todo tengamos en cuenta que los humanos pertenecemos a una misma especie, originada en un solo punto del planeta, y esta especie hoy lo cubre por entero, de modo que nos encontremos donde nos encontremos, todos hemos llegado a nuestra residencia actual como extranjeros.

Ponentes:

Dra. Larissa Lomnitz, Dr. Juan Vives Rocabert, Dr. Roger Bartra, Dra. Fanny Blanck-Cereijido, Dra. Mónica Szurmuk, Dr. Marcelino Cereijido, Dr. Pablo Yankelevich y Dr. Raymundo Mier.

MAYORES INFORMES:

Plaza Valentín Gómez Farías 12, Col. San Juan Mixcoac,
atrás del Parque Hundido, sobre Augusto Rodin.



Raymundo con banderitas. Temalac, Gro. 2000.

El Comité Organizador del Congreso Internacional de Americanistas "Repensando las Américas en los umbrales del siglo XXI" convoca a la comunidad académica a participar en el

SIMPOSIO Ferrocarriles, Estado y empresarios en América Latina: siglos XIX y XX

Santiago, Chile, del 14 al 18 julio de 2003

51 ICA
Universidad de Chile
Correo electrónico: ica51@uchile.cl
Fax: (56-2)6782121

Coordinadores:

Dr. Andrés Regalsky (Conicet-Univ. Nac. de Tres de Febrero)
Teléfono: 4774-6689
Correo electrónico: regalsky@utdt.edu
Dirección: F1ones 2177, 1428 Buenos Aires, Argentina.

Ing. Jorge Schvarzer

(ceeed-Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Buenos Aires)
Teléfono-fax: 4431-3961
Correo electrónico: pschvarz@econ.uba.ar y nprudkin@logos.com.ar
Dirección: Av. Córdoba 2122, 1120, Buenos Aires, Argentina.



Niñez en la hamaca, Temalac, Gro. 2001.

El H. Ayuntamiento de Pahuatlán de Valle, estado de Puebla, a través del comité organizador del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos Vecinos, invita a participar como ponentes en el

Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental y grupos Vecinos DEL 14 AL 16 DE ABRIL DE 2003

que se realizará en San Pablito, municipio de Pahuatlán de Valle, estado de Puebla, en el marco del Festival Internacional de Semana Santa de Pahuatlán.

El ayuntamiento apoyará con viáticos a los ponentes, a manera de asegurar su hospedaje y alimentación los días que dura el coloquio, así como transporte de la ciudad de México al lugar en que se llevará a cabo el evento.

Están invitados a participar lingüistas, antropólogos, historiadores, biólogos y especialistas en disciplinas afines, que realicen investigación entre nahuas, tepehuas, totonacos, otomíes y mestizos de la Huasteca meridional y sierra norte de Puebla.

El tema de exposición es libre, pero estamos particularmente interesados en ponencias sobre el papel amate, debido a que el coloquio se realizará como preámbulo para un trabajo conjunto con el ayuntamiento y diversas organizaciones que pretenden registrar la denominación de origen de dicha manufactura y llevar a cabo diversos proyectos autosustentables para producir el papel, reforestar el árbol del que se saca la fibra y reducir la emisión de sustancias tóxicas. De cualquier forma, subrayamos que el tema de la ponencia es abierto, siempre que sea sobre los grupos sociales de la región.

Las ponencias deberán ser hechas para no exceder los 20 minutos de exposición. Los invitamos a confirmar su asistencia enviando el título de su ponencia, así como un resumen de la misma al comité organizador:
Etnólogo Iván Pérez Téllez (UNAM-FFyL) iperez@correo.unam.mx
Pas. en etnología Dulce Espinosa de la Mora (UNAM-IIS) tzopelic@yahoo.es
Pas. en etnohistoria Carlos Heiras Rodríguez (ENAH-INAH) cghr30@hotmail.com

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Arqueología y la Dirección de Estudios Arqueológicos, invita a la

Cátedra José Luis Lorenzo

Este evento se llevará a cabo en el Auditorio Javier Romero de la Escuela Nacional de Antropología e Historia los miércoles y viernes de marzo a mayo del año en curso de 10:00 a 12:00 hrs.

PROGRAMA:

5 de marzo

Prehistoria. Surgimiento de la Prehistoria y su desarrollo a través de los siglos XIX y XX.
Dr. Jaime Litvak

7 de marzo

La Prehistoria en el Continente Americano. Poblamiento
Mtra. Lorena Mirambell

12 de marzo

La Prehistoria en México, desde sus inicios hasta 1950 y de 1950 a la fecha
Ing. Joaquín García-Bárcena González

14 de marzo

Los orígenes de la agricultura
Arqlgo. Ángel García Cook

19 de marzo

La Prehistoria y ciencias afines: geología y geomorfología
Dr. Hugo Jiménez Salas

26 de marzo

La Prehistoria y ciencias afines: estratigrafía y sedimentología.
Antonio Flores

28 de marzo

La Prehistoria y ciencias afines: arqueobotánica
Biól. José Luis Alvarado y Biól. Fernando Sánchez Martínez



Preparando el timón de la yunta, Temalac, Gro. 2000.



Temalaquense vendedor de sombreros en Nuevo Vallarta, Nayarit.

2 de abril

La Prehistoria y ciencias afines: arqueozoología
Biól. Oscar Polaco Ramos y Dr. Joaquín Arroyo Cabrales

4 de abril

La Prehistoria y ciencias afines: antropología física
Antrop. María Elena Salas Cuesta y Antrop. Javier Lizárraga

30 de abril

La Prehistoria y ciencias afines: ADN
Dr. Alfonso Torres Blanco

2 de mayo

La Prehistoria y ciencias afines: Fechamiento
Ing. María Magdalena de los Ríos Paredes

7 de mayo

La Prehistoria y ciencias afines: Lingüística
Dr. Leonardo Manrique Castañeda

9 de mayo

Arte rupestre
Dr. Ramón Viñas

14 de mayo

Petroglifos
Arqlga. Leticia González Arratia

16 de mayo

Industria lítica
Arqlga. Margarita Gaxiola González y Arqlgo. Alejandro Pastrana Cruz

21 de mayo

Hallazgos recientes
Arqlga. Harumi Fujita y Arqlga. Pilar Luna Erreguerena

MAYORES INFORMES:

Mtra. Lorena Mirambell

Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico
Moneda No. 16 Col. Centro / de 10:00 a 14:00 hrs.
Teléfono: 5522- 4162, Fax 5522-3515

Las Dras. Eli Bartra, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y María J. Rodríguez-Shadow, de la Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH, convocan a investigadoras y académicas que trabajen la temática de

MUJERES Y ARTE POPULAR EN AMÉRICA LATINA, CARIBE, ASIA Y OCEANÍA

a participar como ponentes en el simposio que sobre el particular se presentará en el XI CONGRESO DE LA FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE ESTUDIOS SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (FIEALC) En Osaka, Japón, del 24 al 27 de septiembre del 2003.

Las propuestas de ponencias, un resumen no mayor de 15 líneas y un vita resumido en 5 líneas, pueden enviarse a cualquiera de las organizadoras hasta el 15 de marzo del 2003, asimismo deberán enviar una copia para la Secretaría del Congreso indicando que es la línea temática número 4. Las ponencias podrán ser presentadas en español, portugués e inglés y tendrán una duración máxima de 15 minutos. Las organizadoras plantean la posibilidad de compilar las ponencias para su publicación.

INFORMES E INSCRIPCIÓN:

Eli Bartra: elibartra@terra.com.mx
María J. Rodríguez-Shadow: davecita@hotmail.com

Sitio Web: <http://www.pac.ne.jp/fiealc2003/> en español e inglés.
Es el principal canal de inscripción y comunicación.

COMITÉ ORGANIZADOR

Presidente Comité Organizador:

YAMADA Mutsuo, Professor, Japan Center for Area Studies, National Museum of Ethnology, Senri Expo Park, Suita, Osaka 565-8511, Japón, Fax: +81+6+6878-8360, E-mail: fiealc03@idc.minpaku.ac.jp



De compras el fin de semana, Waukegan, Illinois, 2001.

La División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, el Centro de Estudios de Género y Colegio de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Centro Nacional de las Artes del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, convocan a todos los interesados a participar en el

CONGRESO INTERNACIONAL DE ARTES, CIENCIAS Y HUMANIDADES El Cuerpo Descifrado

Centro Nacional de las Artes, México, D.F.
Del 28 al 31 de octubre de 2003

IDIOMAS OFICIALES DEL CONGRESO
Español e Inglés

ESBOZO CONCEPTUAL DEL CONGRESO

El cuerpo humano como objeto de las preocupaciones de los estudiosos de las diversas disciplinas científicas no es una novedad, aunque sí lo es la manera en la que históricamente se han dado los diferentes acercamientos para comprender, interpretar y por supuesto controlar la incómoda naturaleza que preexiste a la humanidad. No obstante, si algo ha dejado en claro el sinnúmero de estudios realizados, sobre todo hacia finales de la última década, es que el cuerpo humano es sin duda un cuerpo histórico y enculturado.

Partir de esta premisa nos conduce a concebir el cuerpo de los hombres y las mujeres como el objeto de estudio de las ciencias sociales y humanas y base de todas las expresiones artísticas; a considerarlo como el punto de partida y de retorno en el proceso dialéctico de enculturación desde el cual se crean las diversas representaciones de lo humano y lo corpóreo en las diversas etapas de la historia. Dichas representaciones del cuerpo se convierten en imágenes preformativas que proyectan los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos que las construyen.

ESTRUCTURA DEL CONGRESO

El congreso constará de las siguientes actividades:

1. Conferencias Magistrales
2. Simposios.
3. Mesas de presentaciones orales libres.
4. Sección especial para estudiantes.

Los resúmenes serán aceptados hasta el 15 de marzo de 2003

MAYORES INFORMES:

<http://nostromo.uam.mx/deptos/huma/congreso.htm>



Hermelinda tendiendo al sol sus semillas.
Temalac, Gro. 2002.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Históricos, invita a la comunidad académica al

CICLO DE CONFERENCIAS

Salud-Enfermedad.

De la prehistoria al siglo XXI

Febrero 26

La sala de la prehistoria del Museo Nacional de Antropología
Martín Rojas, MNA-INAH

Una propuesta de análisis de sacrificio humano en restos óseos
Hilán Leboreiro, DAF-INAH

Mayores informes:

Mtra. Elsa Malvido

Allende No. 172, Tlalpan, D.F.

Teléfonos: 5485-2827, 5485-2826 y 5485-2825

El Instituto de Estudio de Tradiciones Étnicas y Culturales de la
Universidad de Panamá invita al

2º Congreso Internacional de Folklore en Panamá. ConFolk-03

LA CONSERVACIÓN DEL PATRIMONIO INMATERIAL DE AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XXI

Del 25 al 28 de junio de 2003

Santiago, Provincia de Veraguas, República de Panamá

En los inicios del Siglo XXI, la cultura de la globalización amenaza la identidad de los pueblos, forjada y preservada por generaciones a costa de grandes sacrificios.

La importancia de esta identidad, representada en muchos casos por el folklore o patrimonio inmaterial de un país, se reconoció internacionalmente en 1989, en la 25ª Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

En esta conferencia se recomienda alentar la investigación con el fin de identificar, conservar, salvaguardar, difundir y proteger la cultura tradicional y popular. Para ello se solicita a los Estados miembros que cooperen con las instituciones que se ocupan de estos estudios, para lograr los objetivos antes mencionados a través de la formación de especialistas, la promoción de proyectos y las reuniones de análisis y discusión.

Nuestro país, Panamá, cumple en el 2003 cien años de República independiente y su capital fue nombrada como la "Capital Americana de la Cultura". La Comisión del Centenario de la Universidad de Panamá, presidida por el Rector JULIO ALBERTO VALLARINO, invita a participar en este evento internacional para realzar y revalorar la cultura tradicional, aspecto fundamental del desarrollo de todos los pueblos, especialmente el panameño.

OBJETIVOS DEL CONFOLK-03:

1. La difusión del conocimiento sobre el patrimonio inmaterial nacional e internacional
2. Crear un espacio de reflexión y debate sobre producciones y creaciones culturales de tipo folklórico desde una perspectiva interdisciplinaria
3. Reflexionar acerca de los estudios teórico-metodológicos actuales del folklore
4. Coordinar estrategias y acciones que tienden a fortalecer los vínculos académico-culturales entre instituciones y profesionales a nivel internacional

Podrán participar como ponentes y observadores especialistas y estudiantes interesados en el rescate y preservación del patrimonio inmaterial.

La fecha límite de aceptación de ponencias es el 28 de febrero de 2003

MAYORES INFORMES:

e-mail: decorpe@hotmail.com

www.up.ac.pa/direccionadministrativa/institutos/inestec/

Teléfonos (507)-958-7623, (507) 958-7621, Fax (507) 958-7622

Dirección Postal: INESTEC. Centro Regional Universitario de Veraguas, Santiago de Veraguas República de Panamá



Negociando el precio, femalaquense en
Nuevo Vallarta, 2001.



Barbarita abonando el chilar, Temalac, Gro. 2001

XV CONGRESO INTERNACIONAL DE CIENCIAS ETNOLÓGICAS Y ANTROPOLÓGICAS IUAES

Florenza, Italia 5 al 12 de Julio de 2003

Proponemos un diálogo entre antropólogos que trabajen temas de América Latina en torno a diversas experiencias de aplicación de nuestra disciplina y las dificultades de su incorporación al pensamiento antropológico, a su enseñanza en las escuelas y al capital social de diversos grupos y pueblos sujetos de estudio.

Las dificultades que apuntamos parten de una fractura original entre teoría y práctica en la construcción de los campos disciplinarios; deficiencias de fondo en el diseño y operación de los programas de formación de antropólogos; divorcio entre el trabajo académico y distintas experiencias de promoción, organización y fomento donde se aplican paradigmas antropológicos, y finalmente, problemas para "capitalizar" los aportes disciplinarios en la práctica y los recursos organizativos de los sujetos de estudio. Esta propuesta pretende contribuir al acercamiento de colegas de muchos países de América Latina para establecer puentes de contacto y colaboración útiles a la construcción de agendas de discusión y trabajo en la línea de antropología aplicada.

MAYORES INFORMES:

Dr. Mariano Báez Landa

Taller Miradas Antropológicas-CIESAS, México

Dra. Emilia Pietrafesa de Godoy

Departamento de Antropología-UNICAMP, Brasil

DIPLOMADOS, CURSOS Y SEMINARIOS

El Centro de Estudios Históricos, invita al

SEMINARIO PERMANENTE DE HISTORIA SOCIAL (SIGLOS XIX Y XX)

El Seminario es una actividad del Centro de Estudios Históricos que tiene como objetivo servir de foro para que colegas y doctorandos de los centros de investigación en México puedan presentar y debatir los avances y resultados de sus investigaciones en torno a diversos aspectos de la historia social de los siglos XIX y XX. Dirigen el Seminario la Dra. Clara E. Lida (COLMEX), con la Dra. Sonia Pérez Toledo (UAM-I).

La maestra Vanesa Teitelbaum (COLMEX) es la coordinadora del Seminario. Las reuniones son periódicas (cada cinco o seis semanas); en cada una de ellas se presenta un trabajo de 20 a 25 cuartillas que se distribuirá por adelantado a todos los miembros y que será discutido por un comentarista designado previamente, así como por el resto de los participantes.

A los interesados se les informa que las reuniones son en el Colegio de México (Camino al Ajusco 20) a las 17:00 hrs.

Para mayor información y para obtener copia del texto, favor de dirigirse a: Vanesa Teitelbaum: vteitel@yahoo.com



Vendedor de pareos. Puerto Vallarta, Jalisco, 2001.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Históricos, invita a la comunidad académica a participar en su

Taller de estudios sobre la muerte

Febrero 11
LOS TÚMULOS FUNERARIOS Y LA MUERTE
Sara Baz. UIA

MAYORES INFORMES
Mtra. Elsa Malvido
Allende No. 172, Tlalpan, D.F.
Teléfonos: 5485-2827, 5485-2826 y 5485-2825



Banquete en la comisaría. Temalac, Gro. 2001.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural y la Subdirección de Conservación Arqueológica y Acabados Arquitectónicos, invita al

SEMINARIO PERMANENTE DE CONSERVACIÓN ARQUEOLÓGICA

Las sesiones se llevarán a cabo el último martes de cada mes. La invitación está abierta a toda institución, disciplina y persona vinculada con la conservación arqueológica.

Entrada libre

MAYORES INFORMES:

Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH
Subdirección de Conservación Arqueológica y Acabados Arquitectónicos
Ex convento de Churubusco, Xicoténcatl y General Anaya s/n.
Col. San Diego Churubusco, 04120, México, D.F.
Teléfonos: 5688-9979 y 5688-2774, fax: 5688-4519
Correo electrónico: cons_arqueologica@yahoo.com.mx
scruz1@attglobal.net
Atención: Dulce María Grimaldi y/o Sandra Cruz Flores

La Coordinación Nacional de Antropología, con el apoyo financiero de la Coordinación Nacional de Recursos Humanos del INAH, convoca a la comunidad académica del INAH a participar en la sexta promoción del

DIPLOMADO

TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN EN SOCIEDAD, CULTURA Y COMUNICACIÓN

Del 3 de marzo al 8 de julio de 2003.

PROGRAMA:

- Módulo I • Cibercultura de la investigación I
- Módulo II • Cibercultura de la información I
- Módulo III • Cibercultura de la comunicación I
- Módulo IV • Encuesta
- Módulo V • Análisis del discurso
- Módulo VI • Entrevista en profundidad
- Módulo VII • Análisis de contenido
- Módulo VIII • Heurística
- Módulo IX • Cibercultura de la información II
- Módulo X • Cibercultura de la comunicación II
- Módulo XI • Cibercultura de la investigación II
- Módulo XII • Investigación e imagen
- Módulo XIII • Técnicas de encuentro
- Módulo XIV • Análisis de redes
- Módulo XV • Historia oral y de vida
- Módulo XVI • Sesiones de grupo
- Módulo XVII • Cibercultura de la información III
- Módulo XVIII • Cibercultura de la comunicación III

Horario:

Lunes de 16:00 a 21:00 h. y martes de 09:00 a 14:00 h. y de 16:00 a 21:00 h.

Sede:

Sala "Arturo Romano Pacheco",
de la Coordinación Nacional de Antropología
(Puebla No. 95, col. Roma, 06700, México D.F)

Cupo: Limitado a 30 participantes

Costo:

El costo del diplomado y los materiales didácticos
serán cubiertos totalmente por el INAH

Requisitos:

- Ser investigador del INAH en cualquiera de sus áreas de conservación, investigación o docencia
- Presentar documentación que acredite su pertenencia al INAH
- Entregar 2 fotografías tamaño infantil y llenar el formato de registro

INFORMES E INSCRIPCIONES:

Del 27 de enero al 28 de febrero de 2003, de lunes a viernes,
de 9:30 a 18:30 hrs. en la Subdirección de Capacitación y
Actualización, de la Coordinación Nacional de Antropología:

Puebla No. 95, col. Roma, 06700, México d.f.

Teléfono: 5525-3376 directo ó 5207-4787 y 5511-1112 ext. 16 y 24 y
5208-3368 teléfono y fax.

Correo electrónico: capacitacion2@yahoo.com

Página en internet: <http://inah.conacyt.mx>



Vendedora de comida en la playa.
Puerto Vallarta, Jal. 2001.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la
Coordinación Nacional de Antropología, invita al

SEMINARIO PERMANENTE DE ETNOGRAFÍA MEXICANA

Este Seminario tiene lugar el segundo y cuarto viernes de cada mes en las instalaciones de la Coordinación Nacional de Antropología. Forma parte de las actividades del Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. El tema en desarrollo actualmente es: "Sistemas normativos, conflictos y nuevas tendencias religiosas".

MAYORES INFORMES:

Coordinación Nacional de Antropología, Puebla No. 95, Col. Roma.

Teléfonos: 5511-1112 y 5511-0158

Correo electrónico: gartis@conacyt.mx y mrubio@conacyt.mx



Jovenes vendedores de Temalac.
Nuevo Vallarta, Nayarit, 2001.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la
Dirección de Etnología y Antropología Social, dentro del seminario Mito y
Religión en la Antropología y el Psicoanálisis, invita al

CURSO

¿Qué es el EGO? Encuentros Oriente y Occidente. Una perspectiva psicoanalítica

que impartirá el Psic. Christian Herreman los sábados de
10:00 a 12:00 hrs. del 20 de febrero al 9 de octubre de 2003

Cuota de recuperación \$50.00 por sesión ó \$1000.00 por todo el curso

MAYORES INFORMES:

Avda. Revolución No. 4 esq. Monasterio.

Museo de El Carmen, San Ángel

Teléfonos: 5616-2058 y 5616-8043

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Estudios Históricos invita a las conferencias del

SEMINARIO

PATRIMONIO CULTURAL: Antropología, Historia y Legislación

4 de febrero

11:00 hrs. Los derechos lingüísticos y su reconocimiento legal

12:15 hrs. El patrimonio intangible en el marco del Informe Mundial sobre Cultura

MAYORES INFORMES:

Teléfonos: 5485-2830, 044-55540-76278



Celia con perico, Temalac, Gro. 2001.

EXPOSICIONES

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, en el marco de la celebración de su 25 ANIVERSARIO, invita al público en general a sus

EXPOSICIONES TEMPORALES

EL RESCATE DE UN MITO: COYOLXAUHQUI, 25 ANIVERSARIO

del 20 de febrero al 27 de abril

Vestíbulo del Museo

Inauguración 20 de febrero de 2003, 13:00 hrs.

TLATELOLCO A TRAVÉS DE SUS PIEZAS ARQUEOLÓGICAS

Muestra de textiles y cerámica halladas en el sitio arqueológico de Tlatelolco del 27 de febrero al 20 de junio

Modulo de visitantes Zona arqueológica de Tlatelolco

MAYORES INFORMES:

Departamento de Difusión Cultural
Seminario No. 8, Centro Histórico
Teléfono: 5542-4943

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de El Museo de El Carmen, invita a sus

EXPOSICIONES PERMANENTES

En el corazón de San Ángel se ubica el principal monumento histórico del área, que funcionó como colegio de los frailes carmelitas descalzos entre 1671 y 1861. El Colegio de San Ángel o de Señora Santa Ana se convirtió en el polo de desarrollo urbano más significativo de la zona mientras conservó su función original. Pasó a pertenecer a la Nación con las leyes de Reforma, y a partir de 1928 se convirtió en un museo insustituible para propios y extraños. Actualmente, el Museo de El Carmen está dividido en tres secciones que buscan ampliar la oferta museológica a sus visitantes, con temas sobre la vida y las manifestaciones culturales de la sociedad mexicana durante el periodo virreinal. Dichas secciones son:

1. El origen y desarrollo de los carmelitas descalzos y de algunos de sus tesoros artísticos con "El Silencio de los Carmelitas", mostrada en el área principal en torno al claustro del primitivo colegio.

2. La vida productiva de los gremios más importantes en los "Talleres de los Artesanos", en la planta baja de la sección suroeste del colegio, recientemente recuperada.

3. La vida cotidiana de las familias de economía boyante en la "Casa Novohispana", en la planta alta de la sección anterior, contigua al acueducto.

MAYORES INFORMES:

Lic. María del Pilar Arévalo y/o Lic. Ana Cristina Vázquez Carpizo
Teléfonos: 5616-6622 y 5616-7477
Avda. Revolución Nos. 4 y 6, San Ángel, 01000



Lucas, primer empresario de Temalac con su hijo, San José.

SERVICIOS EDUCATIVOS

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, invita a sus

ACTIVIDADES COTIDIANAS DEL DEPARTAMENTO DE SERVICIOS EDUCATIVOS

TODOS LOS JUEVES DEL CICLO ESCOLAR
"El Museo para Trabajadores"

Programa de visitas guiadas para alumnos de secundarias nocturnas o escuelas para trabajadores. Con el objetivo de proporcionar el servicio de visita guiada a personas con dificultad de horario.

MIÉRCOLES DEL CICLO ESCOLAR
Atención a personas discapacitadas
Previa cita

Con el objetivo de hacer accesibles los contenidos del Museo a las personas con necesidades especiales. Rampas y elevadores para discapacitados motores. Reproducciones de piezas que pueden ser tocadas por ciegos y personas con baja visión. Préstamo de guías Braille.

LUNES DEL CICLO ESCOLAR
"Propuesta Metodológica de la Visita Guiada"
Dirigido a maestros. Se sugieren actividades que pueden servir de apoyo para abordar los contenidos del Museo, además de la visita guiada. Auxiliar al maestro en el conocimiento y manejo de los ejes temáticos del Museo.

MAYORES INFORMES:
Difusión Cultural
Teléfono: 5542-4943
Seminario No. 8 Col. Centro

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de El Museo de El Carmen, invita a sus

VISITAS GUIADAS

Recorrido por el Museo de El Carmen, antiguo colegio y convento de San Ángel, así como por las salas de la Casa Novohispana. Escuelas de nivel preescolar a preparatoria y público en general. Reservas con dos semanas de anticipación. Horarios de 10:00 a 15:00 hrs.

MAYORES INFORMES:
Lic. María del Pilar Arévalo y/o Lic. Ana Cristina Vázquez Carpizo
Teléfonos: 5616-6622 y 5616-7477
Av. Revolución Nos. 4 y 6, San Ángel, 01000



Moliendo el cacao. Temalac, Gro. 2000.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de la Dirección de Paseos Culturales, invita a sus

PASEOS CULTURALES

5-9 de febrero

Explosión del barroco en cinco misiones franciscanas enclavadas en la Sierra Gorda del estado de Querétaro
Motivos: históricos, arquitectónicos, artísticos e iconográficos
Expositor: Hist. Lucila Mata Macedo
Costo: \$4,360.00

8 de febrero

Capital tlaxcalteca, estado de Tlaxcala
Motivos: virreinales, artísticos, arquitectónicos, históricos y pictóricos
Expositor: Hist. Juana Belman Ortiz
Costo: \$310.00

8 de febrero

Mariposa Monarca en el santuario El Capulín, Estado México
Motivos: geográficos, entomológicos y ecológicos.
Expositor: Geógr. Pedro Pascual López
Costo: \$310.00

Nota: Se sugiere llevar zapatos fuertes de media bota y cómodos para caminata pesada en ascenso, sombrero o gorra, paliacate, impermeable, cubreboca y alimentos para comida campestre. El costo adicional de entrada al parque es de \$30.00 por persona aproximadamente. Opcionalmente se pueden rentar caballos con costo adicional de alrededor de \$50.00 por persona.

NO APTO PARA PERSONAS CON PROBLEMAS CARDIOVASCULARES.



Migrantes Temalac en Charlotte, Carolina del Norte, 2002.

15 de febrero

Ventanas arqueológicas en el Centro Histórico de la ciudad de México

Motivos: arqueológicos

Expositor: Arq. Álvaro Barrera Rivera

Costo: \$250.00

Nota: Se sugiere llevar zapatos cómodos, haber ingerido el desayuno. Cupo limitado a 15 personas, llevar identificación oficial.

15 de febrero

Conventos y colegios de Puebla, estado de Puebla

Motivos: históricos, artísticos e iconográficos

Expositor: Hist. Rosa Mercado Zarza

Costo: \$310.00

15 de febrero

Salto de Chihuahua, Estado de México

Motivos: geomorfológicos y geográficos

Expositor: Geógr. Magdaleno Martínez Martínez

Costo: \$310.00

Nota: Se sugiere llevar zapatos cómodos para caminata moderada, alimentos para comida campestre, impermeable. Costo adicional de entrada al parque alrededor de \$35.00 por persona.

15-16 de febrero

Zonas arqueológicas de Cuertajuchitlán y

Teopantecuanitlán, estado de Guerrero

Motivos: arqueológicos

Expositor: Arq. Katina Vackimes Serret

Costo: \$1,030.00

15-16 de febrero

Santuario de la Mariposa Monarca en la reserva de la biosfera

El Rosario, Angangueo, estado de Michoacán

Motivos: biogeográficos, ecológicos y entomológicos

Expositor: Geógr. Juan Robles Padilla

Costo: \$980.00

Nota: Región montañosa de clima templado fresco con mañanas frescas y medio caluroso, en Zitácuaro el clima es templado, se sugiere ropa adecuada, gorra o sombrero, paliacate, cubre boca y zapatos fuertes tipo borcegui o un cuarto de bota para caminata a una altitud de 2900 a 3000 metros sobre el nivel del mar en senderos de terracería y en escalones. NO APTO PARA PERSONAS CON PADECIMIENTOS CARDIOVASCULARES.

Costo adicional de \$70.00 por persona para el pago de entrada a la reserva y transporte rural.

21-23 de febrero

La magia de la ciudad de Xalapa y sus alrededores, estado de Veracruz

Motivos: históricos y arqueológicos

Expositor: Hist. Alicia Viesca Segura

Costo: \$2,320.00

22 de febrero

La excelencia de la arquitectura y la pintura novohispanas,

Centro Histórico de la ciudad de México

Motivos: históricos, iconográficos, y artísticos

Expositor: María Eugenia Martínez Cicero

Costo: \$200.00

Nota: Se sugiere usar ropa y zapatos cómodos, lentes, sombrero o gorra para protegerse del sol, no llevar bolsas voluminosas y objetos de valor para evitar incidentes. Se comerá en algún restaurante cercano.

22-23 de febrero

Santuario de la Mariposa Monarca, Reserva de la biosfera,

El Rosario, Michoacán.

Motivos: geográficos, geomorfológicos y ecológicos

Expositor: Mtro. en geografía Víctor Manuel Martínez Luna

Costo: \$980.00

Nota: Región montañosa de clima templado fresco con mañanas frescas y medio caluroso, en Zitácuaro el clima es templado, se sugiere ropa adecuada, gorra o sombrero, paliacate, cubre boca y zapato fuerte tipo borcegui o un cuarto de bota para caminata a una altitud de 2900 a 3000 metros sobre el nivel del mar en senderos de terracería y en escalones. NO APTO PARA PERSONAS CON PADECIMIENTOS CARDIOVASCULARES.

Costo adicional de \$70.00 por persona para el pago de entrada a la reserva y transporte rural.

22-23 de febrero

Castillo de Teayo y Cuyuxquihui, estado de Veracruz

Motivos: arqueológicos, ecológicos y geográficos

Expositor: Arq. Eladio Terreros Espinosa

Costo: \$1,040.00

Nota: Se sugiere llevar repelente de moscos, sombrero o gorra, paliacate, zapato cómodo y ropa de algodón de color claro. El costo adicional de transporte rural, dependerá del número de paseantes.

26 de febrero

Voces de la Catedral Metropolitana del Centro Histórico,

Ciudad de México.

Motivos: históricos, arquitectónicos, iconográficos, escénicos y musicales

Expositor: Hist. María Eugenia Martínez Cicero

Costo: \$250.00

Nota: Costo adicional del espectáculo "Voces de la Catedral": \$250.00, precio especial para Paseos Culturales del INAH. Se sugiere que las mujeres se presenten con pantalones y zapato bajo, ya que hay que subir y bajar escaleras de caracol. Se recomienda comer antes del paseo.

MAYORES INFORMES:

Frontera 53, Tizapán San Ángel

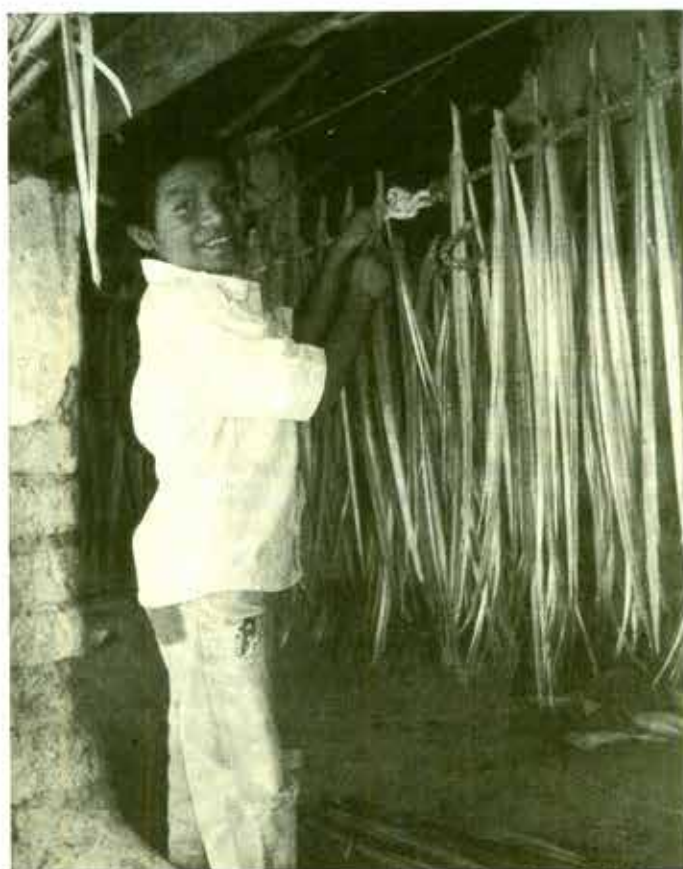
Teléfonos: 5616-5227 y 28, fax: 5616-5226

Horario: de lunes a viernes, de 8:00 a 17:00 h.

Av. Reforma y Gandhi

Teléfonos: 5553-2365 y 5553-3822

Horario: de lunes a sábado, de 9:00 a 17:00 h.



Niño colgando hojas de palma, Temalac, Gro. 2002.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, invita a sus

VISITAS GUIADAS GRATUITAS

PREVIA CITA

Templo Mayor:

Martes a viernes / 9:30, 11:30, 14:30 y 16:30 h.

Sábados / 10:00, 12:00 y 13:30 h.

Tlatelolco:

Lunes a viernes / 9:30, 11:30 y 14:30 h.



Axel con sus padres en Waukegan, Illinois. 2001.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo de El Carmen, invita a los

TALLERES

CONSECUTIVO DE PINTURA Y DIBUJO

Impartido: Mtra. Carmen Collazo
Sábados: de 9:30 a 12:30 h.
Cuota \$350.00 mensuales
Sala de Literatura

TALLER DE PINTURA

"PARA GRANDES MAESTROS, GRANDES ALUMNOS"

Taller para personas de la tercera edad que les interese el arte. Es un taller de artes plásticas e historia del arte en el cual se verán composición, teoría del color, perspectiva, y diferentes técnicas y esculturas.

Impartido: Mtro. Alejandro Pizarro
Inscripciones abiertas todo el año
Horario: martes de 11:00 a 13:00 hrs.
Sala de Literatura
Entrada libre

MAYORES INFORMES:

Lic. María del Pilar Arévalo Pérez y/o
Lic. Ana Cristina Vázquez Carpizo
Teléfonos: 5616-6622 y 5616-7477
Av. Revolución No. 4 y 6, San Ángel, 01000

ACTIVIDADES CULTURALES

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, en el marco de la celebración de su 25 ANIVERSARIO, invita al público en general a su

CICLO DE CINE CIENTÍFICO

- 1- Bonampak: mensajes pictóricos
- 2.-Esclavos del tiempo

Cortometrajes realizados por la Universidad Nacional Autónoma de México

26 y 28 de febrero, 16:00 hrs.

Cineclub del Museo del Templo Mayor
Ciclo "CINE MEXICANO DE LOS '70"

El apando (1975)
6 de febrero / Felipe Cazals

Las poquianchis (1976)
13 de febrero / Felipe Cazals

Mi querido Tom Mix
20 de febrero / Carlos Gracia Agraz

El lugar sin limite (1977)
27 de febrero / Arturo Ripstein
16:00 h.

MAYORES INFORMES:
Departamento de Difusión Cultural
Seminario No. 8, Centro Histórico
Teléfono: 5542-4943

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través del Museo del Templo Mayor, en el marco de la celebración de su 25 ANIVERSARIO, invita al público en general a la presentación de

NARRACIONES, MÚSICA Y POESÍA DE LOS MEXICANOS

Auditorio Eduardo Matos
8 y 22 de febrero, 11:00 h.

Textos de origen náhuatl y fragmentos de poesía, acompañados con instrumentos prehispánicos.

MAYORES INFORMES:

Departamento de Difusión Cultural
Seminario No. 8, Centro Histórico
Teléfono: 5542-4943



Del pueblo a Puerto Vallarta, Temalac, Gro. 2001.

PREMIOS Y CONVOCATORIAS

El Consejo de la Crónica del Estado de Aguascalientes, de acuerdo con lo prescrito en la fracción XVI del Artículo 87 de la Ley de Protección y Fomento del Patrimonio Cultural del Estado, convoca a la comunidad académica a participar en el

Premio Alejandro Topete del Valle 2003

Bases generales:

1. Podrán participar todos los investigadores que trabajen temas relacionados con el patrimonio histórico cultural del estado de Aguascalientes y su área de influencia.

2. Los concursantes podrán participar con una obra inédita que contemple cualesquiera de los aspectos históricos y culturales que hayan intervenido en la conformación de Aguascalientes y la región, por lo que se puede contemplar un referente espacial más amplio que los actuales límites estatales.

3. Las obras deberán tener una extensión mínima de cien cuartillas escritas en computadora, preferentemente en documento Word con tipografía *Times New Roman* a 12 puntos, en papel tamaño carta a doble espacio y por una sola cara, que deberán enviar impresas por triplicado y en disquete de 3.5" a: Museo Regional de Historia

Premio Alejandro Topete del Valle 2003
Calle Venustiano Carranza No.118, Zona Centro
Aguascalientes, Ags., 20000

4. Los concursantes deberán participar con seudónimo. Adjunto al trabajo, en un sobre cerrado e identificado con el título de la obra y el seudónimo enviarán su nombre, domicilio y número telefónico. Estas plicas de identificación serán depositadas por el Consejo de la Crónica en una notaría pública de la ciudad de Aguascalientes. Cualquier tipo de referencia, leyenda o dedicatoria que pueda sugerir la identidad del autor causará la descalificación de la obra.

5. No podrán participar:

Los miembros del Consejo de la Crónica ni las personas involucradas en sus actividades.

Obras que se encuentren participando en otros concursos en espera de dictamen.



Cuaxtlero, Temalac, Gro. 2000.



Temalaquense elaborando artesanía Serí en Bahía de Banderas.

Obras que hayan sido premiadas con anterioridad.

Obras que se encuentren en proceso de contratación o de producción editorial.

6. El jurado calificador estará integrado por especialistas de reconocido prestigio, y su fallo será inapelable.

7. Es facultad del jurado otorgar menciones honoríficas, declarar desierto el Premio, descalificar cualquier trabajo que no presente las características exigidas por esta convocatoria, y resolver cualquier caso no referido en la misma.

8. Una vez emitido el fallo, se procederá a la apertura de la identificación y se notificará al ganador. El resultado se divulgará por medio de la prensa local, durante la segunda quincena del mes de junio de 2003.

9. No se devolverá ningún tanto de las obras no premiadas; éstas, junto con sus plicas de identificación, se integrarán al archivo del Consejo de la Crónica.

10. El certamen queda abierto desde la publicación de la presente convocatoria, hasta el 28 de febrero de 2003, por lo que en el caso de trabajos enviados por correo se recibirán con esta misma fecha como límite en el matasellos.

11. La premiación se realizará el 17 de julio de 2003, aniversario del natalicio del cronista Alejandro Topete del Valle, en el lugar y hora que se anunciará con oportunidad.

12. El Consejo de la Crónica del Estado de Aguascalientes cubrirá el traslado en el territorio nacional, y la estancia del autor ganador y de un acompañante para que asistan al acto de premiación.

13. Los derechos de edición de la obra pertenecerán al Consejo de la Crónica del Estado de Aguascalientes por un año después de su edición, siendo prerrogativa de éste su publicación. Los derechos editoriales serán pagados en especie de acuerdo con la Ley Federal de Autor.

14. La participación en este concurso implica la aceptación de estas bases.

Premio único indivisible:

\$ 40,000.00

Diploma y publicación de la obra.



Instituto Nacional de Antropología e Historia
Proyecto Actores Sociales de la Flora Medicinal en México



Se comunica la disponibilidad de dos **becas**,
 una de **maestría** y otra de **licenciatura**, en el marco del proyecto
CONACYT
 clave 34581-S, denominado

**“Caracterización del potencial de saberes,
 prácticas y recursos sanitarios endógenos
 en comunidades rurales de Guerrero y Veracruz”**

Las principales disciplinas involucradas son la
 antropología médica, la etnobotánica y la salud pública.

Estas becas no son becas-crédito.

Se solicita a los interesados que se comuniquen a la brevedad a:

Srita. Abigaíl Silva Téllez asfm.mor@inah.gov.mx
 tel. 01 (777) 314-4046 ext. 14 (Cuernavaca)

Con el propósito de investigar, documentar, revalorar y difundir la Memoria Histórica y las Tradiciones de Teziutlán y su Región, el H. Ayuntamiento de Teziutlán, la Unidad Regional Puebla de Culturas Populares e Indígenas, el Centro Inah-Puebla, la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado, el Consejo Nacional de Fomento Educativo, el Instituto Nacional Indigenista y la Dirección General de Servicios al Estudiante de la BUAP, convocan a las comunidades, pueblos, barrios, colonias, gremios, cofradías, mayordomías, ciudadanos/as, trabajadores/as de la maquila, sindicatos de Teziutlán y su región, cronistas e historiadores locales y promotores culturales al

**CONCURSO
 DE “HISTORIAS, CRÓNICAS Y LEYENDAS,
 TRADICIONES DE TEZIUTLÁN Y SU REGIÓN”.**

Bases:

Podrán participar todas las personas interesadas en investigar y documentar la historia, crónicas, leyendas y tradiciones de Teziutlán y su región.

Las personas que hablen una lengua indígena podrán presentar el trabajo en forma bilingüe.

El trabajo no podrá exceder de 20 cuartillas escritas en hoja tamaño carta a doble espacio que se entregarán en original y dos copias en sobre sellado con una ficha de identificación que deberá tener los siguientes datos: nombre completo, localidad, dirección, teléfono particular o caseta.

La presente convocatoria estará abierta a partir de su publicación y se cerrará el 14 de febrero de 2003 a las 17:00 h.

Premios:

1er. lugar \$5.000.00

2o. lugar \$3.000.00

3er. lugar \$1.500.00

Los resultados se darán a conocer el 6 de marzo en la Dirección de Cultura del Ayuntamiento y a través de la prensa local.

La premiación se hará el 15 de marzo en el Palacio Municipal de Teziutlán.

MAYORES INFORMES:

Gerardo Pérez Muñoz. Coordinador del programa:
 Memoria histórica y vida cotidiana de culturas populares e indígenas
 Teléfono: 2 42 31 35

Antrop. Víctor Hugo Valencia V. Centro INAH-Puebla
 Teléfonos: 235 14 78 y 235 40 56

Prof. Juan Carlos Guzmán Mora. Director de Cultura del H.
 Ayuntamiento de Teziutlán
 Teléfono: 31 200 40

**ANTROPOLOGÍA EN
 INTERNET**

Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología
 es un emprendimiento del Equipo NAYa

<http://www.antropologia.com.ar>

<http://www.arqueologia.com.ar>

<http://www.naya.org.ar>



Temimilitlan, Temalac, Gro. 2002.

AVISO

A todos los investigadores:

Se informa que en ninguna sección de *Diario de Campo* se publicarán colaboraciones que excedan de diez cuartillas, incluyendo notas y bibliografía. Suplicamos tomar nota de este aviso, fundamental para la sobrevivencia de *Diario de Campo*. Atentamente, los editores.

PROYECTOS

I
N
A
H



PROYECTO: ETNOGRAFÍA DE LAS REGIONES INDÍGENAS DE MÉXICO EN EL NUEVO MILENIO

Proyecto: Seminario sobre PATRIMONIO CULTURAL: Antropología, Historia y Legislación

MTRO. BOLFY COTTOM
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-INAH
bolfy@axtel.net

Descripción

El Seminario Patrimonio Cultural: Antropología, Historia y Legislación; es un espacio inter y multidisciplinario de reflexión, análisis y discusión académica sobre el tema del patrimonio cultural. Tiene como propósito fundamental ser una alternativa académica en el tratamiento de este problema con el objetivo de contribuir al proceso de generación de conocimiento científico, mediante la aportación teórica y la experiencia de cada uno de sus miembros, así como de las diversas ideas vertidas en las obras que se produzcan en las instituciones de investigación científica.

Justificación

En el amplio campo de estudio de las ciencias sociales, uno de los temas que tiene cada vez mayor atención es el que se refiere al patrimonio cultural. La diversidad de temáticas y líneas de investigación que se están generando es notable, así como de disciplinas científicas que se suman en el momento actual al estudio del patrimonio cultural. Sólo por poner algunos ejemplos refiero temas como el desarrollo sustentable y el patrimonio cultural, el patrimonio lingüístico, la conservación y protección del patrimonio industrial, patrimonio cultural y turismo, desarrollo y patrimonio cultural, la importancia del patrimonio intangible, el patrimonio etnológico, estudios regionales y patrimonio cultural, etc. Hoy en día encontramos que confluyen en el tratamiento de este problema entre otras ramas, investigadores de la antropología, la historia, la sociología, el derecho, la arquitectura, la ingeniería, la geología y la biología. Así entonces, el tema del patrimonio cultural considerado de forma específica y como parte del amplio tema de la cultura es objeto de discusión y tratamiento en las políticas del Estado tanto federal como de los locales, así como de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial.

Desde principios del siglo xx algunos organismos internacionales empezaron a manifestar su interés en dicho tema, siendo en las postrimerías de tal centuria que dicho interés cobró mayor relevancia al buscar una alta incidencia en las políticas de los distintos estados nacionales para un mayor y mejor tratamiento de dicho campo, al partir de un argumento contundente que se refiere al interés y la importancia del patrimonio para la propia sociedad, o si se quiere, para las diversas sociedades.

En general puede afirmarse que en el momento actual las instituciones públicas y privadas de educación se están interesando por el estudio de este fenómeno sociocultural lo que genera un nuevo campo de investigación para las ciencias sociales. En tal sentido es variable y relativamente productiva la elaboración y presentación actual de tesis en historia, antropología, arqueología, derecho, arquitectura, entre otras ramas profesionales, que se refieren directa o indirectamente al tema del patrimonio cultural.

En contraste con el panorama anterior, la inexistencia en las currículas de las distintas instituciones educativas de nivel medio y superior de materias o talleres que se aboquen a la formación de alumnos en este campo. Es digno de destacar las carreras de arqueología y restauración en donde escasamente existen materias o cursos que se refieren a una parte específica de dicho problema o, de igual forma, en la carrera de antropología social en donde se trabaja un taller sobre educación y patrimonio cultural. Existen otras experiencias en instituciones como la UNAM, la UAM o la Universidad Iberoamericana en donde hay espacios de investigación y que, en general, tratan problemas referentes al patrimonio cultural en algunas de sus expresiones, como es el caso del patrimonio artístico y su restauración, los museos o, últimamente, el patrimonio industrial. En el área del derecho aunque el tratamiento es bastante técnico está desprovisto en buena medida de todo el contenido antropológico y sociológico. Sin embargo, se puede apreciar que se está generando un marcado interés hacia estas ciencias. En el ámbito de la historia es preciso tratar de lograr una historia del patrimonio cultural, la cual no existe de forma sistematizada e integral.

Cabe decir que hay temas pendientes de asumir de manera más profunda, como son el patrimonio cultural y la educación, o los bienes culturales bajo la responsabilidad de la iglesia, o la participación organizada de la sociedad, o el uso político que de dicho patrimonio hace no sólo el Estado sino los partidos políticos o los grupos de poder en general, y desde luego la enorme importancia que está teniendo el tratamiento del patrimonio cultural en los medios de comunicación.

Es de plena justicia reconocer la experiencia del Seminario sobre Patrimonio



Modesto trabajando la palma.
Temalac, Gro. 2001.

Cultural de la DEAS, el cual produjo valiosos materiales que debemos retomar en su análisis y discusión. La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) también ha ocupado un lugar de importancia en momentos coyunturales. Sin duda el papel de los Colegios Profesionales ha sido fundamental en la discusión de problemas concretos en el tema del patrimonio cultural, de manera particular el papel de los Colegios Mexicano de Antropólogos y el de Etnólogos y Antropólogos Sociales que aportaron algunas de las primeras discusiones en la experiencia de México, respecto del patrimonio tangible e intangible en los años ochentas. De igual manera las organizaciones sindicales han sido fundamentales en la defensa del patrimonio cultural nacional y local.

En el contexto presente hay muestras de cambios que quieren generarse en las instituciones y en las leyes que para atender dicho campo fueron creadas en el recién pasado siglo en México. Tales acontecimientos están caracterizados por una gran incertidumbre en el mejor de los casos, también de una ig-

norancia notoria de los esfuerzos de protección y preservación del patrimonio cultural que se han realizado tanto en nuestro país, como en otras partes del mundo. Por otro lado cada vez es más notorio el interés de los medios escritos y electrónicos de comunicación respecto al tema del patrimonio cultural, lo cual sin duda ha generado que dentro de esos medios haya profesionales capaces y especializados por lo menos en el tema de la cultura.

Quisiera mencionar que el interés ha aumentado, al igual que los problemas que se viven en los estados de la República en este campo, problemas e interés que muchas veces desconocemos desde el Centro del País. Sin duda es necesario que exista mayor producción, flujo de ideas y conocimiento que contribuya al tratamiento y solución de aquellas problemáticas. En tal sentido, a mediano y largo plazo, el Seminario buscará responder a estas necesidades, crear sedes locales y/o regionales que reúnan a especialistas que trabajan el tema en las distintas instituciones de los estados, de tal manera que se genere un vínculo estrecho entre el centro y las realidades locales, para ello hay lugares en donde académicos del INAH y otras instituciones universitarias han mostrado interés y se han propuesto como sedes piloto en el norte, occidente y Sureste del país.

Por ello y sin la pretensión de enumerar todos los antecedentes, acontecimientos y carencias en este campo, ya que es claro que los aquí referidos justifican la propuesta de existencia de un espacio de reflexión, análisis y discusión académica que trate de manera integral el problema del patrimonio cultural. Con toda modestia y humildad, creemos que ése es el vacío que el Seminario Patrimonio Cultural: Antropología, Historia y Legislación, pretende llenar.

Sede

El Seminario tiene como sede las instalaciones de la Dirección de Estudios Históricos y funcionará en sus sesiones una vez al mes los primeros lunes de cada mes, de 11 a 14 horas.

Objetivo General

Ser un espacio de reflexión, análisis y discusión sobre el problema del Patrimonio Cultural en sus distintas manifestaciones, para comprender la importancia de dicho problema tanto en el pasado histórico, como en el momento actual.

Objetivos particulares

- 1.-Generar una jerga conceptual propia de dicho objeto de estudio.
- 2.-Analizar y discutir las distintas visiones y posiciones teóricas sobre el tema.
- 3.-Congregar a distintos especialistas de distintas instituciones que trabajen el tema.
- 3.-Tener carácter nacional en cuanto al tratamiento de la problemática del Patrimonio Cultural en México.
- 4.-Producir materiales escritos especializados en cada rama del problema del Patrimonio Cultural.
- 5.-Insidir desde la perspectiva académica en la discusión y producción de normas e instrumentos de política estatal en esta materia.
- 6.-Organizar eventos académicos sobre el tema del Patrimonio Cultural.
- 7.-Interrelacionarse con las distintas instituciones y espacios académicos que se relacionen con el problema del Patrimonio Cultural.
- 8.Cumplir con los propósitos de generar nuevos conocimientos sobre el tema, así como

formar nuevos cuadros en esta materia.

9.-Constituirse como un espacio abierto a todos los interesados en el tema del Patrimonio Cultural desde la perspectiva académica.

10.-Lograr la creación y funcionamiento de sedes del Seminario en los Estados de la República.

Dinámica y Método de Trabajo

1.-Análisis y discusión de obras. Esta modalidad de trabajo busca mantener una actualización teórica sobre tal problema. Para cada obra se propondrá un presentador de la misma y del autor (si así lo amerita) y un crítico del texto.

*Cada sesión, realizada con base en textos, independientemente de su objetivo específico, tendrá como objetivos mínimos: 1)discutir las líneas de conocimiento que propone el autor, 2) los aportes del texto y 3)nuevos proyectos o enfoques que pueden generarse a partir de dicha obra.

2.-Conferencistas invitados. En esta modalidad de trabajo buscamos tener un acercamiento directo tanto con los autores de obras académicas científicas y técnicas, como con los actores que realizan acciones en la preservación y conservación del patrimonio cultural tanto a nivel nacional, local o internacional. De tal manera que la interrelación sea con los propios protagonistas del conocimiento así como con las instituciones que actúan en ese mismo sentido. Partimos del supuesto de que este espacio lo es también para los propios miembros del Seminario, quienes podrán participar como conferencistas cuando así lo soliciten o cuando sean propuestos por miembros del Seminario.

Se invitará a aquellos conferencistas a los que el Seminario Considere importante escuchar y discutir sus ideas y propuestas, sin que sea una limitante su enfoque, su corriente teórica o su posición política sobre el tema.

*Cada sesión en donde participe un conferencista invitado será coordinada por un miembro del Seminario cuyo tema de investigación se relacione con la especialidad abordada. Por cada sesión de este tipo se propondrá un relator quien al final de la sesión sugerirá las conclusiones .

3.-Sesiones de debate y/o informes. Las sesiones de debate y/o informes tienen como finalidad abordar temas coyunturales en este campo; las mismas se organizarán con invitados especiales y miembros del Seminario de manera conjunta o, si así se considera pertinente, con miembros del Seminario invitados especiales por separado. Se desea que este espacio esté abierto también a la participación de las autoridades y funcionarios en general a fin de discutir sobre sus acciones o gestiones de forma directa

*Cada sesión de este tipo será coordinada y moderada por miembros del Seminario cuya temática esté relacionada con el problema en cuestión. En cada caso se elaborará una estructura específica de la sesión de acuerdo a la temática.

4.-Sesiones de Exposición de Proyectos. Este tipo de sesiones tienen como propósito saber sobre nuevas líneas de investigación, además de integrar a cuadros jóvenes en la temática del Patrimonio Cultural. En dichas sesiones se pretende conocer proyectos desarrollados por investigadores de distintas instituciones académicas, así como proyectos personales de tesis de distintos grados académicos.

Resultados esperados

- 1.-Propuesta teórica específica y sistematizada sobre el tema del patrimonio cultural.
- 2.-Producción individual y colectiva de material escrito.
- 3.-Organización de eventos académicos.
- 4.-Asesorías sobre el tema de forma especializada.
- 5.-Formación de nuevos cuadros especializados en el tema.
- 6.-Creación de una línea editorial específica sobre este tema dentro del INAH o en coediciones.

Pertenencia al Seminario

Para poder organizar actividades, prever recursos y destinar tareas, es preciso que el Seminario cuente con una relación exacta de miembros, debido a ello todos aquellos interesados en participar en él deberán llenar una forma que servirá para saber su área o especialidad, su trabajo actual y desde luego sus datos generales para informarle en tiempo y forma de las actividades del Seminario.

Conforme se avance en nuestra organización interna, otorgaremos constancia de su participación a fin de justificar ante su centro de trabajo el tiempo destinado al Seminario. De igual manera el Seminario otorgará constancia con valor curricular a todo los miembros que cumplan con 80% de asistencia a lo largo del año. De igual forma todos los conferencistas y ponentes en general tendrán constancia de participación.

Organización Interna

Para garantizar formalidad y seriedad de los trabajos de Seminario se garantizará la organización de actividades, la distribución del material cuando sea el caso, la constante correcta y respetuosa comunicación con todos sus miembros.

Por todos los medios posibles trataremos de no preocuparnos por cuestiones administrativas y burocráticas que interrumpan las actividades de los que formen parte de esa mínima organización, y sobre todo que no se pierda la espontaneidad, la confianza, el respeto y la libertad de todos los que participemos en dicho espacio académico.

Para un mejor funcionamiento del Seminario se crearán las áreas o campos de trabajo siguientes:

- Patrimonio arqueológico.
- Patrimonio histórico.arquitectónico.
- Patrimonio artístico.
- Patrimonio paleontológico.
- Patrimonio histórico documental o archivístico
- Patrimonio intangible.
- Patrimonio Industrial.
- Patrimonio subacuático.
- Patrimonio cultural y comunicación.
- Patrimonio cultural, turismo y desarrollo.
- Legislación del patrimonio cultural.
- Patrimonio cultural en el ámbito internacional.
- Patrimonio cultural e investigación.
- Patrimonio cultural y educación.
- Patrimonio cultural y museos

Proyecto: La Familia Novohispana

DRA. BEATRIZ BARBA DE PIÑA CHÁN

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL-INAH

beabarba@data.net.mx



Puerto Vallarta, enclave nacional de los temalaquenses. 2001.

Palabras antecedentes

Es, en verdad, de la segunda parte del siglo XVI en adelante cuando chocan las dos grandes corrientes culturales en México: la nativa y la española. En apariencia diferentes, pero semejantes en muchos detalles, y de ese choque surgió un producto lógico: la tradicional familia mexicana. Debido a ello y a experiencias de campo, trataremos de elaborar unas notas sobre la familia que caracterizó la época novohispana. Para mayor comprensión hablaré primero de la familia indígena.

I. La familia prehispánica

Mesoamérica era un mosaico de costumbres antes de la llegada de los españoles, y algunas de sus tradiciones trascendieron a la sociedad colonial. El indígena entendió a la familia como la organización que lo protegía durante toda su vida¹ a él y a su prole, ya que los parientes entre sí se ayudaban y enfrentaban en bloque los problemas.

En épocas muy antiguas, la mujer tuvo importancia social y altas consideraciones. En grandes regiones del sur es fácil deducir que hubo grupos de costumbres matrilocales y matrilineales; sin embargo, no tuvo oportunidades políticas ni religiosas de alta investidura, y estuvo sujeta de por vida a la protección de un varón, padre o marido. Se le exigió castidad so pena de repudio, y fidelidad conyugal so pena de muerte.² A los hombres poderosos, nobles o notables les fue permitido el matrimonio poliginico,³ pero el resto del pueblo debió observar una estricta monogamia; trataron por igual a todas sus esposas e hijos y no conocieron el concepto de bastardía ni ilegitimidad.

En la Colonia se le prohibió al indígena tener más de una esposa,⁴ y para bau-

tizarlo se le exigía la práctica de la monogamia, de modo que los que tenían más de una debían repudiar al resto si querían estar dentro de la religión cristiana, hecho que provocó profunda distorsión en sus tradiciones.

Cuando se moría un jefe de familia, la viuda y los huérfanos eran recogidos por los parientes maternos, pero cuando no era posible, un hermano del difunto podía adoptar a la familia e incluso adquirir derechos maritales sobre la viuda. A estas costumbres se les llama "levirato",⁵ y se distribuyen casi universalmente en culturas de desarrollo medio.

El divorcio indígena era sin duda fácil;⁶ al marido se le pedía que probara que su mujer era estéril o perezosa, y a la mujer que era maltratada y que sus hijos no comían y estaban descuidados.

Para adquirir consorte los jóvenes notificaban a sus padres su deseo de formar una familia, éstos lo comentaban con las autoridades escolares, sociales y familiares, y entre todos se escogía a la novia. Entonces se llamaba al *tonalpouhque*, sacerdote adivino para que dijera si la muchacha era conveniente o no.⁷ La petición de mano la hacía una mujer especializada en ese oficio, y el día de la boda se fijaba según el calendario adivinatorio.

La gente pobre, los desheredados que no podían costear las fiestas de la boda, robaban a la novia y después regresaban a pedir perdón. Estas tradiciones se conservan entre muchos de nuestros campesinos hasta nuestros días.

II. La familia española

En España también encontramos un gran mosaico de costumbres prehistóricas por la mezcla de grupos celtas, iberos, francos, tardiamen-

te moros, etc. Al momento de la Conquista, la política de la Corona fue no permitir que vinieran a América españoles procedentes de zonas separatistas, para que no se presentaran inquietudes independentistas, como sucedía con los vascos y los catalanes. Aquí sólo llegaron conquistadores desde Castilla y León para el sur. De los moros, que fueron sus señores durante ocho siglos, transparentaron costumbres misóginas⁸ muy difíciles de erradicar.

El sometimiento, la extrema obediencia y la anulación de la personalidad en la mujer fueron consideradas virtudes,⁹ con ello se creó una familia profundamente patriarcal, de esposas semiesclavas, segregadas de la sociedad e ignoradas incluso en su propia casa. La única autoridad familiar fue el padre, y el mecanismo decente para conseguirle cónyuge a las mujeres era la concertación en el interior de este grupo.

La mujer no era dueña de su herencia, no podía ser testigo ni tener responsabilidad legal. Cuando se anunciaba el nacimiento de una niña la familia quedaba enterada de que había nacido una persona por la que había que responder, satisfacerle sus necesidades materiales y esperar en cambio sólo actitudes serviles. Cuando se anunciaba el nacimiento de un niño se sabía que se tenía un trabajador, soluciones económicas, un responsable legal y seguridad para la vejez.

Los infantes se dividían en legítimos y bastardos. Los primeros tenían toda clase de derechos y los segundos ninguno. La mujer que paría fuera del matrimonio era vista socialmente como una concubina o una prostituta y no tenía derecho a nada. La mujer que paría dentro del matrimonio era legítima y tenía derecho a lo que el marido estuviera dispuesto a darle.

La gente noble procuraba concentrar en el hijo mayor toda la herencia, formando la institución llamada mayorazgo,¹⁰ que daba fuerza a la familia y no permitía la dispersión de la riqueza. Los hijos nacidos después eran llamados "segundones" y no contaban con herencia, teniendo que empezar su propia fortuna como militares, comerciantes o sacerdotes.

III. El choque de culturas

Hablemos ahora de la segunda mitad del siglo XVI: La familia indígena y la hispana coincidieron en el fenómeno de eliminar a la mujer de todas las oportunidades sociales y tenerla sujeta al servicio doméstico.¹¹ La diferencia era que entre los hispanos fue de valor jurídico, mientras que entre los indígenas era un hecho social tradicional. Ambas familias coincidieron también en la importancia paterna, pero la línea materna de los indígenas reforzaba al clan, a la tribu y al *calpulli*, de modo que llamarse con el nombre de la madre no era ningún hecho vergonzante.

En la segunda mitad del siglo XVI se llevó a cabo la marginación de los indios que

quisieron conservar sus tradiciones y su organización social. Algunos migraron a lugares inhóspitos, donde nunca se vieran afectados. Los grupos nativos que se mezclaron de inmediato con hispanos formaron sociedades indias, mestizas y criollas, aumentando el mosaico de costumbres familiares. Fundaron ciudades y pueblos grandes, imponiéndose las leyes españolas en todas las instituciones coloniales. Las tradiciones nativas apenas se transparentaron en algunas formas, como el robo de la novia, la naturalidad con que se forman segundas familias y la consideración igualitaria de los hijos y las mujeres no legítimos.

El siglo XVI y la mitad del XVII fue tiempo de muerte.¹² La población nativa bajó de veinte a cinco millones en cien años o poco menos, debido a pestes, plagas y guerra. Para el primer cuarto del siglo XVIII el territorio de la Nueva España se encontraba casi despoblado; era común ver ciudades fantasmas, pueblos deshabitados que se destruían y se cubrían de vegetación. Los indios fueron a servir a las casas de los españoles o se quedaron en sus tierras de cultivo con sus familias.

La falta de mano de obra se notó a dos décadas de consolidada la Conquista y se tuvo que traer esclavos de África, de la región del Golfo de Guinea; con ello tuvimos ya en la Nueva España indios, españoles, mestizos, negros y mulatos. No describimos las formas familiares de África porque los que vinieron de allá fueron dispersados en las haciendas según el interés de los amos y se separaron de su gente.

Por si fuera poco, la nao de China también llegó a menos de medio siglo de realizada la conquista de México (1565),¹³ con su carga fantástica de sedas, porcelanas, marfiles, jades y toda clase de piedras talladas, pero también arribó un núcleo de población asiática que se desplazó con rapidez a las regiones centrales. Ellos eran profundamente misóginos y acostumbraban que los ricos tuvieran una esposa y varias concubinas. Las formas familiares de Asia no repercutieron fuertemente en América porque la legislación de la Corona no lo permitió.

Sigamos con el siglo XVIII: El nuevo siglo no fue tan malo como el anterior; mejoró la economía y se basó en la producción minera sobre todo, lo que enriqueció las arcas españolas a grado tal que los enterados en la materia nos aseguran que durante los siglos XVII y XVIII la Madre Patria recibió de la Nueva España las tres quintas partes de sus satisfactores, o sea sesenta por ciento.

El panorama racial se multiplicó con familias judaizantes que migraron de Europa a México con o sin permiso de la Corona, haciéndose pasar por cristianos viejos, aunque en realidad eran judíos cripticos. Estos grupos eran endogámicos, no se mezclaban más que entre sí¹⁴ y por ello se les reconoció en algunas ocasiones para solaz de la Santa Inquisición y horror de la población. Eran considerados indeseables en la Nueva España por sus ideas liberales y anticatólicas, aunque muchas familias judías hicieron prosperar el comercio y la agricultura en diferentes regiones.

La ilegitimidad fue muy alta en el siglo XVI por el abuso sexual que el hispano cometió con las indias, pero en el XVII se abatió un poco porque la Iglesia intervino en el control de los peninsulares, y por otro lado les permitió el matrimonio eclesiástico con indias, mestizas, castizas, criollas y peninsulares, lo que abrió

un abanico de posibilidades para conseguir consorte y hacer matrimonios legítimos. De todos modos la ilegitimidad llegó a veinticinco por ciento.¹⁵

La mayoría de edad se daba a los veinticinco años y hasta entonces, aunque estuviera casado el hombre, debía reconocer la jefatura de su padre; no obstante a la edad que fuera, para formar familia debía sujetarse a la opinión paterna.

Orgánicamente, las mujeres presentaron mayor resistencia a los contagios y a las enfermedades degenerativas, por lo que el número de viudas fue muy alto durante toda la Colonia, y en estos casos ellas tomaron el papel de jefas de familia.

Desde el siglo XVII y hasta 1857, en que se formuló la Constitución liberal, las familias eran clasificadas como:

Legítimas: cuando estaban casadas por la Iglesia, con misa de velación.

Ilegítimas o concubinatos: cuando una pareja vivía en unión libre porque el padre era casado.

Barraganias o amasiatos:¹⁶ cuando los dos eran solteros, pero a pesar de ello no se casaban aunque tuvieran hijos.

Viudatos: cuando la familia dependía económicamente de una mujer viuda, recibiera o no pensión o herencia.

Las mujeres españolas y criollas acusaron edades muy tempranas en sus matrimonios, encontrándose actas que registran novias de doce años, por lo que la ilegitimidad no fue una constante entre ellas, pero sí la viudez, además de que se dieron muchos casos de unión libre con hombres nobles o muy ricos. Las indias y las negras procreaban muchos hijos y tenían uniones inestables y fáciles; en cambio las asiáticas eran muy vigiladas por sus parientes y la ilegitimidad no era tan alta.

Para fines del siglo XVII la legislación española empezó a marcar con nombres despectivos a los productos de mezclas raciales, pero fue hasta el siglo XVIII cuando la ley hizo obligatorio el asentar en el acta de bautizo la casta que le correspondía al niño, según la raza de sus padres, para precisar los derechos y la educación a que era acreedor.¹⁷

La Inquisición no castigó la fornicación ni la unión libre, pero persiguió la bigamia y la mala conducta de los sacerdotes. Desde fines

del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII se perfilaron tres tribunales para ventilar los problemas familiares: 1. El Provisorato de México, 2. El Santo Oficio de la Inquisición, y 3. La Real Sala del Crimen.¹⁸ En las actas de estos tribunales se anotaba la raza, la casta, la edad, el estado civil y se advertía si el individuo merecía que se le antepusiera el "don" o no. Los de piel oscura no llevaban ese trato, y los de piel blanca, aun con procesos de delincuencia, eran merecedores de ser "don". En estos juzgados se ventilaban los casos de alcahuetería, bigamia y delincuencia sexual.

España consideró a la familia como el pilar de la civilización y el centro de la red social, y fue gran preocupación del Estado y la Iglesia conservar el matrimonio y la familia. El castigo era la cárcel y la multa económica para los hombres bigamos o burladores, y para las mujeres ligeras o infieles el exilio o enciaustramiento.¹⁹ El honor de la familia se centraba en la conducta sexual de las mujeres y la única protección que recibieron en el siglo XVII fue castigar al que abusaba de ellas, siempre que mediara una promesa matrimonial para conseguir la virtud femenina.²⁰

La Iglesia daba el permiso para todos los matrimonios²¹ y averiguaba por diversos medios si ninguno tenía otros compromisos. Cuando un burlador se quería casar con la mujer burlada la Iglesia también opinaba e investigaba.²²

La gente pobre, por falta de medios, vivía en barraganias, concubinatos o cualquier unión que no comprometiera la economía, pero procuraban legitimar el matrimonio cuando iba a nacer el primero de los hijos; de esa manera los gastos se reducían.²³

La jurisprudencia colonial manejó a la familia como la base y el control de la sociedad. El jefe era el representante legal ante el Estado hispano. Políticamente fue un mecanismo de poder, y entre los nobles funcionó como el Estado mismo, verbigracia la familia Habsburgo. El rey era el *paterfamilia* de todos, y en la sociedad, el padre era la figura del rey.²⁴ La familia era también la célula de la economía y formaba unidades de trabajo, ya que el padre enseñaba su oficio a los hijos hombres. Así, entre más grande era una familia resultaba más poderosa y presentaba mayor defensa social y política.



La hermana que ha salido del pueblo y la que no, Temalac, Gro.



Vida doméstica. Waukegan, Illinois, 2000.

El compadrazgo fue una institución que se fortaleció a lo largo del xvii aunque apareció antes, y fue el resultado de la alta mortalidad masculina; su finalidad era que los compadres sobrevivientes cuidaran de la viuda y los huérfanos.

A fines del xvii empezó una gran bonanza minera y las familias pobres sufrieron una notable desintegración porque los hombres migraron a las regiones explotables.²⁵ Este fenómeno dejó desprotegidas principalmente a las familias racialmente mezcladas, y para el siglo xviii el paisaje de casta y raza era tan complejo que los españoles sintieron la necesidad de organizarlo jurídicamente para proteger al peninsular y al criollo.

Así pasamos al siglo xviii: A lo largo de este siglo se consiguió la máxima expresión del racismo y el sexismo. Físicamente ya era difícil determinar la mezcla de las sangres que tenía cada persona, y fue necesario llevar un control acucioso en las parroquias y asentar en las actas los orígenes de cada niño para no permitir oportunidades a quienes no tenían derechos por nacimiento. Lo asentado en el acta determinaba el futuro del niño: pieles blancas tenían oportunidades, pieles oscuras eran objeto de explotación. A *grosso modo* podemos decir que se consideraba raza a la nacionalidad pura: español, indio y chino. Cualquier mezcla recibía el título de "casta", de la siguiente manera:

- Español con india: mestizo o coyote.
- Mestizo con española: castizo.
- Castizo con española: español.
- Español con negra: mulato.
- Mulato con española: morisco.
- Salto atrás: persona de piel oscura en familia blanca.
- Salto atrás con india: chino.
- Chino con mulata: gibara.
- Gibara con india: albarrazado.
- Albarrazado con negra: cambujo.
- Cambujo con india: zambo.
- Negro con zamba: zambo prieto.
- Zambo con mulata: tente en el aire.
- Tente en el aire con mulata: no te entiendo.
- No te entiendo con india: ahí te estás.

Para efectos prácticos, la clasificación familiar en las parroquias sólo llevaba los términos: indios, mestizos, españoles,²⁶ castizos, negros, mulatos y castas, pero en el siglo xviii se desarrolló el placer burgués por pintar cuadros con las razas y sus mezclas, exagerando las virtudes y los defectos teóricos de cada una, yendo desde la cuasi santidad del matrimonio español hasta la mayor miseria material y moral de los indios bárbaros o las castas muy mezcladas, como cambujos y zambos.

Hay historiadores, como Diego Angulo Iniguez,²⁷ que utilizan estos cuadros para reconstruir las costumbres del xviii; otros, como Roberto Moreno de los Arcos,²⁸ se niegan a aceptar tales descripciones como fórmulas de realidad social, lo cual a nosotros nos parece incorrecto, porque los mejores pinceles de la época, como los Rodríguez Juárez, con seguridad hicieron estas obras de arte porque funcionaban de mil maneras en aquella sociedad.

En vista de que las castas carecían de oportunidades sociales, las madres solteras procuraban llevar a sus niños a orfanatos o iglesias o con familias que los quisieran, y éstos eran considerados expósitos. El fenómeno apareció desde el siglo xvi, pero se acentuó en el siglo xviii por la legislación de las castas, y fue tan abrumador que la Corona se vio obligada a exigir a los padres que mantuvieran a sus hijos.

Los niños expósitos eran mano de obra gratuita,²⁹ y los dueños de obrajes, talleres, haciendas, astilleros y amas de casa los aceptaban para trabajar, pagando sólo con manutención.

Adjunta a la clasificación de castas vino la necesidad de eliminar la baja calificación, y se expidió un documento que se llamó "limpieza de sangre" o "pureza de sangre". Con éste, las castas pudieron obtener un mejor lugar en la sociedad y reclamar ocupación y educación.³⁰

Con la llegada al trono de los Borbones, las leyes hispanas recibieron una fuerte influencia liberal, que también repercutió en la familia en todo el continente americano. Las mujeres pudieron tener cierta facilidad para conseguir empleo como amas de llaves, costureras, cocineras y cosas semejantes relacio-

nadas con el hogar; asimismo, se les permitió manejar su herencia, y a la viuda se le dio mayor libertad para educar a sus hijos. A pesar de ello, permanecieron sin poder ser testigos ni sujetos legales.

El divorcio no existió en toda la Colonia, pero la Iglesia y el Estado aceptaron la separación de la pareja cuando el padre manifestaba problemas de conducta o vicios y desamparaba a la mujer y a los hijos o los maltrataba.

Guadalajara es, en especial, una ciudad muy estudiada por los expertos en la Colonia. La familia jalisciense tiene muchas peculiaridades; es muy tradicionalista, y a pesar de ello se tuvieron, para el siglo xviii, más de doscientos pleitos de viudas que exigían al nuevo marido o amante la herencia que les dejó el difunto.³¹ Esto es importante porque transparenta el valor de la mujer tapalía, que no permitió seguir siendo objeto de abuso. Puntualizando un poco más, la sociedad seguía siendo tan conservadora como siempre; insistía en sobrevalorar a las mujeres sumisas, y sin embargo hubo muestras abundantes de señoras dispuestas a luchar por los pocos derechos que hasta entonces se les daban.

Poco a poco se fueron abriendo otras ventanas a la igualdad, y apareció el amor romántico³² como un ideal frente al matrimonio arreglado que era lo decente, lo acostumbrado y lo bien visto.

Los especialistas aseguran que a pesar de todo ello, a fines del siglo xviii se acentuó la misoginia y el machismo, que mantenía al hombre en un papel de dueño de vidas y haciendas, por la única razón de haber nacido varón. La familia era calificada según el color de la piel de sus componentes, la ocupación del jefe y su riqueza general.³³ No apareció la legislación protectora de la mujer y mucho menos de los niños, los que siguieron dependiendo de los caprichos de sus padres; sin precisar la fecha, porque fue lentamente, en las actas se fueron registrando diversas clasificaciones, siempre ofensivas, pudiéndose decir que había siete clases de niños:³⁴

1. Legítimo, con los dos padres.
2. Legítimo y huérfano de alguno. Éstos tenían toda la simpatía de la ley.
3. Huérfano con padrinos en vez de padres. Niños que jugaban el papel de recogidos, nunca como verdaderos hijos.
4. De padres desconocidos.
5. Hijo de la Iglesia con padrinos. Se refiere a los expósitos en iglesias que conseguían padrinos o personas que los mantuvieran.
6. Ilegítimo con madre. Se conocía quién era el padre, hombre generalmente casado.
7. Huérfano ilegítimo pero con padrinos. Se diferencia del hijo de la Iglesia porque aquél era de padres desconocidos y éste no.
8. Ilegítimo, donado a la Iglesia y con padrinos.

En el cuadro anterior se puede ver la manera cómo la sociedad colonial marcaba desde el nacimiento las posibilidades sociales que se le presentaban al recién nacido para su crianza y educación. La clasificación era perversa y trataba a los niños como cachorros, como objetos que eran problema para la sociedad y no el futuro de ella. Sin embargo, había denominaciones aún más degradantes, por ejemplo:

1. Hijos naturales producto de barraganería.
2. Hijos fornecinos. Nacidos de deseo sexual, adulterio, relaciones incestuosas, de sacerdotes o de monja.

3. Manzeres. Nacidos de prostitutas, sin padre.
4. Espurri. Productos de concubinato con paternidad incierta.
5. Notos. Nacidos de matrimonio, pero el esposo no es el padre del niño.
6. Expósito. Ya mencionamos que era el huérfano o el nacido fuera de matrimonio y entregado a casas de caridad.

Todos esos adjetivos se ponían en las actas y con ellos iba la sentencia de segregación social de por vida. El hijo legítimo con dos padres, o el legítimo y huérfano de alguno, era el hidalgo, los hijosdalgos, los hombres de bien, la prole de las familias notables que tenían un acta de bautizo impecable y que podían escoger oficio, educación y novia.

En contraste con estas injusticias de las sociedades mestizas y criollas, los pueblos indígenas continuaron su vida solidaria, sin señalar hijos ilegítimos y sin que sus niños crecieran estigmatizados. Explotaron a sus mujeres pero las cuidaron, las mantuvieron siempre dentro de su grupo, queridas y vigiladas. Explotaron a los niños pero los educaron sin exclusividades.

Antes ya dijimos que estas fórmulas familiares continuaron en el siglo XIX, y fue hasta la Constitución Juarista cuando el matrimonio dejó de considerarse un sacramento para ser visto como un contrato; pero esto es harina de otro costal.



Paraqueno se vaya lejos, Temalac, Gro. 2002.

NOTAS:

- ¹ García González, Francisco, 1994, "Política y familia en Zacatecas en el siglo XIX", en *La Familia en el Mundo Iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, p. 127.
- ² Morgan, Ma. Isabel, 1983, *Sexualidad y sociedad en los Aztecas*, México, Colección Nuestro México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- ³ García González, Francisco, *Op. Cit.*
- ⁴ Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell, 1994, *La Familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 127-128; Malvido Miranda, Elsa, 1982, "Algunos aportes de los estudios de demografía histórica. La familia en la época colonial de México", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas y FCE, pp. 81-99.
- ⁵ Morgan, Ma. Isabel, *Op. Cit.*
- ⁶ López Austin, Alfredo, 1993, "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Antologías Universitarias, Pilar Gonzalbo (Compiladora).

⁷ Morgan, Ma. Isabel, *Op. Cit.*

⁸ Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell, *Op. Cit.*

⁹ Seed, Patricia, 1991, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Conaculta-Alianza Editorial, p. 127.

¹⁰ Fernández de Recas, Guillermo S., 1965, *Mayorazgos de la Nueva España*, UNAM, Biblioteca Nacional.

¹¹ García González, Francisco, *Op. Cit.* y Seed, Patricia, *Op. Cit.*

¹² Giraud François, 1982, "De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, SEP-Ochentas-FCE, pp. 56-80.

¹³ Cruz Francisco Santiago, 1962, *La Nao de China*, México, Jus, No. 113.

¹⁴ Rotberg Blegerman, Flora, 1999, *La comunidad judía de Venta Prieta: ejemplo de una religiosidad desfasada, el lenguaje de los significados profundos*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹⁵ Boyer, Richard, 1982, "Escribiendo la historia de la religión y mentalidades en Nueva España", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas-FCE, pp. 119-138.

¹⁶ Kuznesof, Elizabeth Anne, 1991, "Raza, clase y matrimonio en la Nueva España", en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coordinadora).

¹⁷ Gómez Canedo, Lino, 1982, *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, Porrúa; Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1990a, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México; y 1990b, *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.

¹⁸ Ortega Noriega, Sergio, 1982, "Seminario de historia de las mentalidades y religión en México colonial", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas-FCE, pp. 100-118.

¹⁹ Kuznesof, Elizabeth Anne, *Op. Cit.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Calvo, Thomas, 1991, "Matrimonio, familia y sociedad en el occidente de México: Zamora. Siglos XVII a XIX", en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México, Pilar Gonzalbo Aizpuru (Coordinadora), pp. 101-108.

²² Kuznesof, Elizabeth Anne, *Op. Cit.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Giraud, François, *Op. Cit.*; Charles Gibson, 1975, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI.

²⁵ Giraud, François, 1982, *Op. Cit.*; Gibson, Charles, *Op. Cit.*

²⁶ Rabell, Cecilia, 1991, "Estructuras de la población y características de los jefes de los grupos domésticos en la ciudad de Antequera (Oaxaca) 1777", en *Familias novohispanas, siglos XVI a XIX*, México, El Colegio de México, pp. 273-298 (Pilar Gonzalbo Aizpuru, Coordinadora).

²⁷ Angulo Iñiguez, Diego, 1989, "Prólogo", en *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, México, Olivetti, pp. 12-15.

²⁸ Moreno de los Arcos, Roberto, 1989, "La ilustración mexicana", en *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, México, Olivetti, pp. 17-19.

²⁹ Boyer, Richard, *Op. Cit.*, pp. 119-138.

³⁰ Kuznesof, Elizabeth Anne, *Op. Cit.*

³¹ Calvo, Thomas, 1984, "Concubinato y mestizaje en el medio urbano: el caso de Guadalajara en el siglo XVII", en *Revista de Indias*, vol. XLIV, No. 173, pp. 210-211; y Archivo General de la Nación, Rama Inquisición, Tomo 346, folio 541, y Tomo 360, folio 214.

³² Arrom, Silvia Marina, 1991, "Perspectivas sobre historia de la familia en México", en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Cen-



Bautizo en Temalac, Gro. 2000.

tro de Estudios Históricos-El Colegio de México (Pilar Gonzalbo Aizpuru, Coordinadora).

³³ Kuznesof, Elizabeth Anne, *Ibid.*

³⁴ Malvido Miranda, Elsa, *Op. Cit.*, p. 93.

BIBLIOGRAFÍA:

- Aguirre Beltrán, Gonzalo
1972 *La población negra de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1987 "La esclavitud en los obreros novohispanos", en Giantz, Susana (Recop.), *La heterodoxia recuperada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1994 *El negro esclavo en Nueva España*, México, Universidad Veracruzana-UNI-CIESAS-FCE Alberro, Solange
- 1979 "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración", en Frost, Elsa C., Michael C. Mayer y Josefina Z. Vázquez (Coords.), *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México.
- 1988 *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1991 "La familia conversa novohispana: familia hispana", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.
- 1994 "Las representaciones y realidades familiares de los negros bozales en la predicación de Alonso de Sandoval (Cartagena de Indias, 1627) y Nicolás Duque de Estrada (La Habana, 1796)", en Gonzalbo, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La Familia en el Mundo Iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Altman, Ida
1992 *Emigrantes y sociedad. Extremadura y América en el siglo XVI*, Madrid, Alianza.
- Álvarez, Víctor M.
1973 *Los conquistadores y la primera sociedad colonial*, México, El Colegio de México, 2 vols. (tesis para obtener el grado de doctor en historia).
- Angulo Iñiguez, Diego
1989 "Prólogo", en *Las Castas Mexicanas. Un Género Pictórico Americano*, México, Olivetti.
- Archivo General de la Nación
Rama Inquisición.
Arcila Fariás, Eduardo

1974 *Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*, México, SEP-Setentas.

Arrom, Silvia Marina

1976 *La mujer mexicana ante el divorcio eclesiástico, 1800-1857*, México, SEP-Setentas.

1978 "Marriage Patterns in Mexico City, 1811", *Journal of Family History*, 3:4.

1985 *Las mujeres en la ciudad de México, 1790-1857*, México, Fondo de Cultura Económica.

1991 "Perspectivas sobre historia de la familia en México", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México.

1996 "Desintegración familiar y pauperización: los indigentes del Hospicio de Pobres de la ciudad de México, 1795", en Gonzalbo, Pilar, y Cecilia Rabell (Coord.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, UNAM-El Colegio de México.

Ávila Espinosa, Felipe Arturo

1994 "Los niños abandonados en la Casa de Niños Expósitos de la ciudad de México: 1767-1821", en Gonzalbo, Pilar, y Cecilia Rabell (Coord.), *La Familia en el Mundo Iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Barba de Piña Chán, Beatriz

1980 *Notas de antropología e historia del Valle de Guadalupe, Jalisco*, México, Estudios Especiales de la Dirección General del Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP.

Behar, Ruth

1991 "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

Borah, Woodrow Wilson y Sherburne Cook

1966 "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture: Mexico and California", *California Law Review*, 54.

Boyd-Bowman, Peter

1963 "La emigración peninsular a América: 1520-1539", en *Historia Mexicana*, 13.

1969 "Negro Slaves in Early Colonial Mexico", *The Americas*, vol. 24.

Boyer, Richard

1982 "Escribiendo la historia de la religión y mentalidades en Nueva España", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas y FCE.

1991 "Las mujeres, la 'mala vida' y la política del matrimonio", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

1995 *Lives of the Bigamists. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*, Albuquerque, Nuevo México, University of New Mexico Press.

Brun Martínez, G.

1978 "Las razas y la familia en la ciudad de México en 1811", en Toscano, A. Moreno (Coord.), *Ciudad de México. Ensayo de construcción de una historia*, México, SEP-INAH.

Calvo, Thomas

1984 "Concubinato y mestizaje en el medio urbano: el caso de Guadalajara en el siglo XVII", *Revista de Indias*, México, vol. XLIV, No. 173, y Archivo General de la Nación, Rama Inquisición, tomo 346, fol. 541 y tomo 360, fol. 214.

1989 *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de Jalisco-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA.

1991a "Matrimonio, familia y sociedad en el Occidente de México: Zamora. Siglos XVII a XIX", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

1991b "Calor de hogar: las familias del siglo XVII en Guadalajara", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

1992a *Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y economía*, Guadalajara, México, CEMCA-Ayuntamiento de Guadalajara.

1992b *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, CEMCA-H. Ayuntamiento de Guadalajara.

1993 "Familias y sociedad: Zamora (siglos XVII-XIX)", en Gonzalbo, Pilar (Comp.), *Historia de la Familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

Carrasco, Pedro

1961 "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 17.

1991 "Matrimonios hispano-indios en el primer siglo de la Colonia", en *Cincuenta años de historia en México*, México, El Colegio de México.

1993 "La familia conjunta en el México antiguo: el caso de Molotla", en Gonzalbo, Pilar (Comp.), *Historia de la Familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

Carroll, Patrick J.

1995 "Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la 'Raza Cósmica': una perspectiva regional", *Historia Mexicana*, 44.

Casey, James, Francisco Chacón, Enrique Gacto et al.

1987 *La familia en la España mediterránea (siglos XV a XIX)*, Barcelona, Grijalbo.

Castañeda, Carmen

1991 "La formación de la pareja y el matrimonio", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Castañón González, Guadalupe

1994 "Seguimiento de la legislación sobre la esclavitud en México. Siglos XVI a XIX", en Montiel Martínez, Luz Ma. (Coord.), *Memoria del III Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, Colima, Gobierno del Estado-Conaculta.

Chacón Jiménez, Francisco (Ed.)

1987 *Familia y sociedad en el mediterráneo occidental. Siglos XV-XX*, Murcia, Universidad de Murcia.

Cortés Jácome, Ma. Elena

1986 "No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree", en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace-Grijalbo.

Cruz, Francisco Santiago

1962 *La Nao de China*, México, Jus, No. 113.

Dubert, Isidro

1994 "La formación de las familias en la Galicia rural de fines del Antiguo Régimen", en Gonzalbo, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Enciso Rojas, Dolores

1986 "Un caso de perversión de las normas matrimoniales: el bigamo José de la Peña", en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace-Grijalbo.

1991 "Matrimonio y bigamia en la capital del virreinato. Dos alternativas que favorecían la integración del individuo a la vida familiar social", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Escalante Gonzalbo, Pablo

1993 "Calpulli: ética y parentesco", en Gonzalbo, Pilar (Comp.), *Historia de la Familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

Fernández, Miguel Ángel

1989 "El paisaje humano", en *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, México, Olivetti.

Fernández de Recas, Guillermo S.

1965 *Mayorazgos de la Nueva España*, México, UNAM-Biblioteca Nacional.

Ganster, Paul

1991 "Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias Novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

García González, Francisco

1994 "Política y familia en Zacatecas en el siglo XIX", en *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.

García Sáiz, María Concepción

1989a *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, México, Olivetti.



Temalaquense vendedor de manteles en Cabo San Lucas, B.C.

1989b "Introducción", en *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, México, Olivetti.
 Gibson, Charles
 1975 *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI.
 Giraud, Francois
 1982 "De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas-FCE.

1986 "Los desvíos de una institución. Familia y parentesco entre los ladrones novohispanos", en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace-Grijalbo.
 Gómez Canedo, Lino

1982 *La educación de los marginados durante la época colonial*, México, Porrúa.
 Gómez de Cervantes, Gonzalo

1944 *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, México, Antigua Librería de Robredo, de José Porrúa e hijos (prólogo y notas de Alberto Ma. Carreño).

González-Leal, Mariano

1982 *Retos de España en la Nueva Galicia*, México, Tomo I: Los Altos de Jalisco. Ensayo de historia, antropología y sociología de una región de México, Universidad de Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas, Escuela de Filosofía y Letras.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar

1982 "La Casa de Niños Expósitos, una fundación del siglo XVIII", en *Historia Mexicana*, 31.

1987 *Las mujeres en la Nueva España, educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México.

1990a *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México.

1990b *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.

1991a "Familias novohispanas, ilustración y despotismo", en *Cincuenta años de historia en México*, México, 2 vols. vol. I.

Gonzalbo, Pilar (Coord.)

1991b *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, Seminario de Historia de la Familia, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Gonzalbo, Pilar

1992 "Hacia una historia de la vida privada", en *Historia Mexicana*, 62.

Gonzalbo, Pilar (Comp.)

1993 *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

Gonzalbo, Pilar

1994 "La casa poblada de los conquistadores", en Gonzalbo, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

1998 *Familia y orden colonial*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.
 Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.)

1994 *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

1994 "Diálogo abierto sobre la familia iberoamericana", en Gonzalbo, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La Familia en el Mundo Iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Grajales Porras, Agustín

1991 "Hogares de la villa de Atlixco a fines de la Colonia: estados, calidades y ejercicios de sus cabezas", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.



Techando la casa de Juana. Temalac, Gro. 1999.

Gruzinski, Serge

1986 "Las cenizas del deseo. Homosexuales novohispanos a mediados del siglo XVII", en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace-Grijalbo.

Israel, Jonathan

1980 *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica.

Kuznesof, Elizabeth Anne

1991 "Raza, clase y matrimonio en la Nueva España: estado actual del debate", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Lavrin, Asunción (Coord.)

1991a *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

1991b "La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

1994 "La niñez en México e Hispanoamérica: rutas de exploración", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Lavrin, Asunción y Edith Couturier

1993 "Las mujeres tienen la palabra. Otras voces en la historia colonial de México", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Comp.), *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

López Austin, Alfredo

1993 "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Comp.), *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

Malvido Miranda, Elsa

1982 "Algunos aportes de los estudios de demografía histórica. La familia en la época colonial de México", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas y FCE, Margadant, Guillermo F.

1991 "La familia en el derecho novohispano", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

McCaa, Robert

1991 "La viuda viva del México borbónico: sus voces, variedades y vejaciones", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la*

Familia, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

1993 "Calidad, clase y matrimonio en el México colonial: el caso de Parral, 1788-1790", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Comp.), *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

Mellafe, Rolando

1973 *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*, México, SEP-Setentas.

Moreno de los Arcos, Roberto

1989 "La ilustración mexicana", en *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, México, Olivetti.

Morgan, María Isabel

1983 *Sexualidad y sociedad en los aztecas*, México, Universidad Autónoma del Estado de México (Colección Nuestro México).

Morner, Magnus

1974 *Estado, raza y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SEP-Setentas.

Muriel, Josefina

1991 "La transmisión cultural en la familia criolla novohispana", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Ortega Noriega, Sergio

1982 "Seminario de historia de las mentalidades y religión en México colonial", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP-Ochentas y FCE.

1986a "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519-1570", en *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace-Grijalbo.

Ortega Noriega, Sergio (Ed.)

1986b *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la Ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Enlace-Grijalbo.

Pérez Herrero, Pedro

1991 "Evolución demográfica y estructura familiar en México (1730-1850)", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Pescador, Juan Javier

1993 "Inmigración femenina, empleo y familia en una parroquia de la ciudad de México: Santa Catarina, 1775-1790", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Comp.), *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

1994 "Entre la espada y el olivo: pleitos matrimoniales en el provisorato eclesiástico de



Vicente en su habitación. Waukegan, Illinois, 2002.



Adolescentes de Temalac, Bahía de Banderas, Nayarit, 2001.

México, siglo XVIII", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Rabell, Cecilia Andrea
1990 *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales: avances y perspectivas de investigación*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales.

1991 "Estructuras de la población y características de los jefes de los grupos domésticos en la ciudad de Antequera (Oaxaca) 1777", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas, siglos XVI a XIX*, México, El Colegio de México.

1993 "El patrón de nupcialidad en una parroquia rural novohispana, San Luis de la Paz, siglo XVIII", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Comp.), *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias).

1994 "Diálogo abierto sobre la familia iberoamericana", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de In-

vestigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez, Pablo

1994 "Amor y matrimonio en la Nueva Granada: la provincia de Antioquia en el siglo XVIII", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabell (Coords.), *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

Rodríguez Piña, Javier

1990 *Guerra de castas. La venta de indios mayas a Cuba, 1848-1861*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

Rotberg Blegerman, Flora

1999 *La comunidad judía de Venta Prieta: ejemplo de una religiosidad desfasada, el lenguaje de los significados profundos*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (tesis de licenciatura).

Sartorius, Carl Christian

1990 *México hacia 1850*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

Schwaller, Frederick

1991 "La identidad sexual: familia y mentalidades a fines del siglo XVI", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos*

XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Seed, Patricia

1991 *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial.

Segalen, Martin

1982 *Seminario de historia de las mentalidades, familia y sexualidad en la Nueva España*, México, SEP-Ochentas.

1985 *La memoria y el olvido*, México, INAH.

1987 *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz-INAH.

1989 *Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en Nueva España*, México, INAH.

1991a *Familia y poder en Nueva España*, México, INAH.

1991b *Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH.

1994 *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural*, México, INAH.

Torres Quintero, Gregorio

1990 *México hacia el fin del virreinato español*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Dirección General de Publicaciones.

Twinam, Ann

1991 "Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial", en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

Urquidí, María

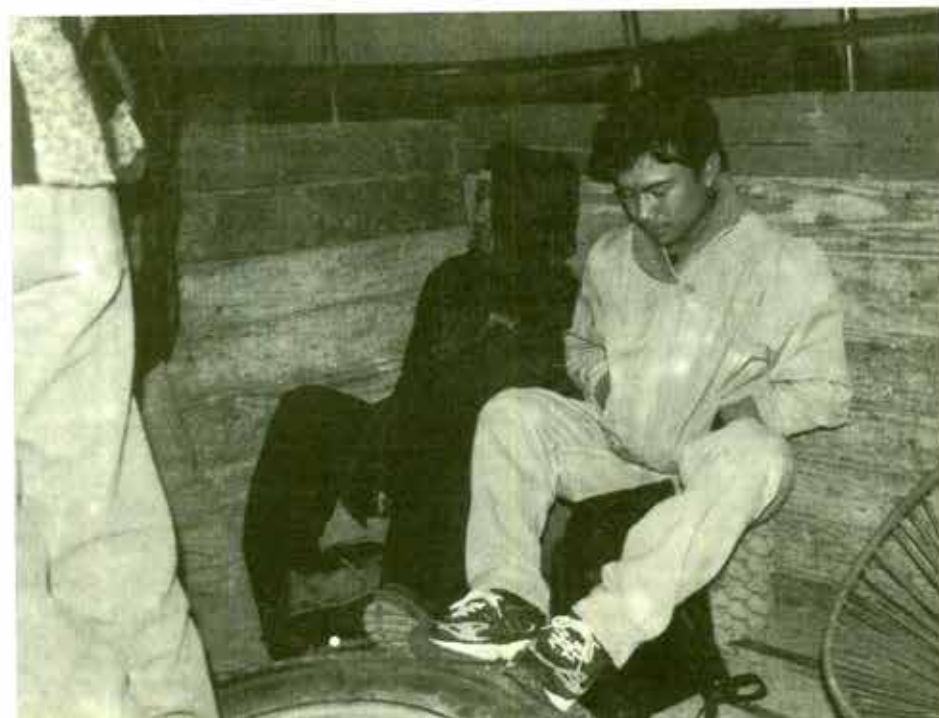
1991 "De la 'familia interrumpida' a la familia novohispana. Formación y transformación de la familia urquidí de Chihuahua", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.

Van Den Berghe, Pierre L.

1979 *Sistemas de la familia humana. Una visión evolucionista*, México, Fondo de Cultura Económica.

Villafuerte García, Lourdes

1991 "El matrimonio como punto de partida para la formación de la familia. Ciudad de México, siglo XVII", en Gonzalbo Aizpuru, Pilar (Coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, México, Centro de Estudios Históricos-El Colegio de México.



Nahuas de Temalac rumbo al norte, Temalac, Gro. 2001.

Los Pueblos Indios en la historiografía del siglo XX

FELIPE I. ECHENIQUE MARCH
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS-INAH



El nuevo hogar. Puerto Vallarta, Jal. 2001.

El título y el sentido de este trabajo quizás pueden resultar extraños y anómalos si revisamos con cuidado los contenidos de los libros registrados en las bibliotecas con el encabezado de Pueblos Indios. Seguramente no se encontrarán en tradición historiográfica alguna más de la decena de títulos que impliquen el estudio sistemático y de larga duración de los Pueblos Indios dentro de una concepción histórica, jurídica, política y social que desborde y sobrepase por mucho la conceptualización de poblaciones específicas y sus pobladores, o de un conjunto de personas de un lugar, región o, también, de la gente humilde de una población. Así pues, parecería que estamos inventando, por el título del trabajo, una tradición historiográfica que cuenta con muy pocos estudiosos.

Si dirigimos nuestra mirada a la realidad nacional después del 1° de enero de 1994 veremos que fue a partir de ese momento que comenzó a aparecer en diversos medios, incluso en los académicos, un discurso que no sólo incluye el reconocimiento de los Pueblos Indios, sino también la justeza de las demandas histórico jurídicas que ellos ahora enarbolan no sólo como Pueblos Indios, sino ya en concreto y sustantivados como:

AMUZGO, CORA, CUICATECO, CHIAPA, CHINANTECO, HOCHOLTECO, CHOL, CHONTAL, GUARIJIO, HUASTECO, HUAVE, KIKAPU, KUKAPA, MAME, MATLATZINCA, MAYA-YUCATECO, MAYO, MAZAHUA, MAZATECO, MIXE, MIXTECO, NAHUATL, ÑAHÑU, O'ODHAM, PAME, POPOLUCA, PUREPECHA, RARAMURI, TENEK, TLAHUICA, TLAPANECO, TOJOLABAL, TOTONACO, TRIQUI, TZELTAL, TZOTZIL, WIXARITARI-HUICHOL, YAQUI, ZAPOTECO, ZOQUE, CUARENTA PUEBLOS INDIOS, DE LOS 57 QUE ANDAN MÉXICO.¹

Se confunde indio con indígena, olvidando que indígena es un adjetivo e indio un sustantivo, que indígena califica lo aborigen, lo autóctono de algo o alguien de cualquier parte del mundo, en tanto que indio es el nombre de una raza, nacionalidad o pueblo determinado. Así, un inglés pulcro y cumplido, será indígena de Inglaterra, tanto como un locuaz e inquieto romano lo será de la Península itálica, pero ni uno ni otro serán indios.

Ramiro Reinaga, 1981

La presencia del indio en la conciencia mexicana reviste formas diversas y contradictorias. En el discurso oficial va de pasado glorioso a presente redimible; Según los sectores sociales que lo juzgan es obstáculo a la modernización, recurso turístico, sinónimo de incapacidades múltiples, objeto de compasión o burla, masa manipulable, amenaza de subversión, lastre, vergüenza, curiosidad y, siempre, alteridad. En el futuro previsto el indio no tiene cabida: su recuperación significa su desaparición, el tránsito definitivo al pasado.

El indio por su parte, ajeno e ignorante del destino que se le ha asignado, se empeña tercamente en permanecer. Peor todavía: ciertos grupos afirman con voz cada vez más fuerte que quieren seguir siendo indios, que están dispuestos a conservar su lengua y su cultura, que luchan por alcanzar control total de sus tierras y recursos y que desean representación propia en los cuerpos legislativos del aparato estatal. Se sienten orgullosos de su identidad india, la consideran legítima. El escándalo. Unos los acusan de pugnar por privilegios étnicos incompatibles con la unidad nacional, ahora si amenazada; otros, de intentar desviar la lucha revolucionaria que no admite más afiliación que la de clase obrera; para algunos más, sólo son voces ventrilocuales que obedecen designios inconfesables. En fin, que esos indios quieren sublevarse, se han alzado y pretenden pensar, hablar y luchar por sí mismos, pasando por alto la opinión y los esquemas de todos sus redentores.

Guillermo Bonfil Batalla, 1979

Entonces parecía que a partir del 1° de enero de 1994 habría nuevos actores sociales o nuevas designaciones histórico-sociales para quienes, hasta antes de esa fecha, sólo eran reconocidos —y antes que nada— denominados como *comunidades, grupos, etnias* o simplemente *campesinos*, tal como los encontramos en los ficheros de las bibliotecas, tanto nacionales como extranjeras, en un sin fin de referencias de las más diversas investigaciones. Así, estudios particulares de corte antropológico (en sus especialidades: social, etnografía, etnohistoria, lingüística, antropología física, arqueología, etc.) históricos, económicos, sociológicos o educativos, aparecen por cientos.²

La bibliografía constatada de esa manera desalentaría una ponencia, máxime si tuviese que detenerse en la exposición exhaustiva de las disciplinas que se han ocupado de los fenómenos sociales, religiosos, lingüísticos, etnográficos, históricos, arqueológicos, etc., de cada una de las denominadas etnias, comunidades o grupos campesinos, con la intención de clarificar las metodologías empleadas, las categorías que han puesto en uso o desuso, las concepciones particulares o generales que de ellas se derivan, etc.

Por ello pretendo llamar la atención sobre esa notoria diferencia de denominación de los sujetos sociales que son objeto de esta reflexión dentro de un ámbito más de provocación, de cuestionamiento o de establecimiento de dudas metódicas, que de evaluación de los materiales y resultados producidos por las distintas disciplinas.³ En otras palabras, esta exposición tiene que ver más con hipótesis interrogativas para la historiografía, que con la constatación de tesis u observaciones ya expuestas o trabajadas por otros colegas y compañeros.

Mi principal preocupación se centrará en tratar de dar alguna explicación a lo ocurrido a partir del 1° de enero de 1994, en cuanto al reclamo de los Pueblos Indios de querer ser reconocidos como sujetos de pleno derecho, continuar con sus propias historias en las tierras y territorios que ocupan ancestralmente —o en los que han sido arrojados por los procesos colonialistas—, con las figuras jurídicas de autonomía, autodeterminación o libre determinación y las realidades conceptuales que prevalecen sobre ellos al designarlos simplemente como comunidades indígenas, etnias o grupos campesinos.⁴

Este trabajo parte de esa diferencia disruptiva que se nota entre la realidad de los reclamos de los Pueblos Indios y lo teorizado o descrito como etnias, comunidades indígenas o campesinas. Lo que no es, desde mi punto de vista, una mera cuestión designativa, algo menor, cuestión de matiz, de superficie o surgida como una consigna político-programática, sino una diferencia de fondo que debe colocarse en la mesa de discusiones.

Esa diferencia disruptiva, por cierto no abordada a plenitud ni exhaustivamente dentro de los círculos académicos antes del '94, a final de cuentas señala un evidente problema de concepciones y, por tanto, de comprensiones tanto históricas, como sociológicas y políticas. No creo que se trate sólo de términos neutros o de que en un momento dado puedan ser homologables, transferibles o equivalentes.⁵

Si aceptamos que esa diferencia es mucho más que lo que pueden establecer los pequeños matices y que se trata, en realidad, de un problema de fondo, de concepciones cualitativamente diferentes, podemos entonces iniciar una discusión y una serie de reflexiones que nos lleven por nuevos caminos.



Cima del Tlacacahualotepetl.
Temalac, Gro. 2001.

Con esta perspectiva podemos constatar que los sistemas colonialistas —externo e interno—, tanto en el orden práctico como en el discursivo, y desde sus mismos inicios, se negaron a reconocer y a tratar a los pueblos conquistados y dominados como lo que eran y siguen siendo: Pueblos.⁶

Pueblos que, a pesar de la conquista y del sistema de dominación colonial y sus implicaciones —gobiernos e instrumentos de dominación y subordinación en todos los niveles—, no fueron destruidos o, lo que sería más preciso decir: supieron de una u otra manera conservar los complejos e intrincados lazos histórico-sociales de cohesión que reclaman, después de cinco siglos de colonialismo externo e interno, sus derechos históricos para seguir siendo ellos dentro de sus propias tierras y territorios.

Los Pueblos Indios continuaron sus historias, a pesar de que tuvieron que soportar y capotear al sistema colonial español y, luego, a los sistemas intra-coloniales latinoamericanos incluido, claro está, el mexicano con todos los avatares que ello implicó. Quisiera decir que aún nos encontramos frente a historias de larga duración, como diría Braudel, y ni siquiera interrumpidas por los sistemas coloniales y productivistas de occidente.

Aceptamos que los Pueblos Indios son pueblos históricos que permanecen como pueblos ahora, aun con la conquista española y la intra-nacional. Sin duda, durante ese largo periodo han padecido y sufrido las campañas de conquista y aniquilación, pero las han sabido sortear y superar porque siguen aquí, vivos, actuantes y demandantes para seguir siendo lo que son.

Nadie podría negar que los sistemas coloniales los han tocado, influido y, quizá, hasta trastocado, pero siguen de pie, reclaman su reconocimiento y sus legítimos derechos para seguir siendo ellos dentro de sus tierras y territorios.

Esos Pueblos Indios siguen estando aquí, pero no igual que antes porque nada permanece estático, nada puede estacionarse en medio de la vorágine de los movimientos históricos. Cambian, como todo cambia, pero al parecer sus cambios provienen de sus propios movimientos, que se proyectan desde sus raíces, desde sus memorias, desde sus formas

de ser, de actuar y de estar. No son extraños o inmunes a los movimientos que generan otros Pueblos que han afectado indiscutiblemente a los suyos al chocar con ellos. No obstante, saben recuperar sus propios movimientos a pesar de las pérdidas en aquellos momentos de enfrentamiento y colisión. Para otros muchos Pueblos el movimiento es caos y no les preocupa andar en él. Posiblemente para los Pueblos Indios el movimiento es lo que ellos quieren que sea su desenvolvimiento, su armonía está en los ritmos dentro de sus propios caminos.

¿Quién puede saber si lo aquí expresado es cierto o no tener o no visos de idealidad o de realidad? Creo, con todo respeto, que nadie puede tener alguna certeza al respecto, por ello pretendo llamar la atención para tratar de buscar otros parámetros que nos ayuden a explicarnos esa férrea voluntad de las comunidades que conforman los Pueblos Indios querer seguir siendo ellos, a pesar de todos los ataques a los que se les ha sometido históricamente, empobreciéndolos casi hasta la ignominia para que renuncien a ser lo que son y, en medio de dicho empobrecimiento, se les ofrecen programas selectivos dirigidos a unos cuantos para captarlos o desarraigarlos y terminen actuando como elementos dinamitadores de sus propios Pueblos.⁷

Sabemos que sus integrantes no son santos, ni super hombres que tienen, como otros individuos en muchas sociedades, defectos y males que seguramente se acrecientan —no hay que olvidarlo— a causa de las constantes y diversas acometidas para que dejen de ser ellos. Sin embargo, a pesar de todo lo que podamos ver de malo en sus formas de ser, actuar y de estar, ellos forman comunidades de Pueblos y no han dejado de luchar para mantener lo suyo, sus historias.

No ha habido ataques que hayan doblegado ese espíritu y esa dignidad que les da el querer seguir siendo Pueblos. Nos preguntamos una y otra vez: ¿no es suficiente dicha constatación para respetar esos esfuerzos y sus posibilidades hacia el futuro?

Si sugerimos que tales continuidades no surgieron hace pocos años, sino que son históricas, tendríamos entonces que rastrearlas en el tiempo y no en localidades, poblados o incluso en regiones, también dentro de todas las áreas de ocupación y dominación

territorial correspondientes a los pueblos originarios, aun antes de la conquista. Asimismo tendríamos que dejar atrás las divisiones territoriales que han impuesto los académicos para clasificar las denominadas "áreas culturales" prehispánicas, que mucho pueden ayudar en la clasificación de materiales, pero muy poco a la comprensión de esas producciones y sus extensiones.

Estas últimas evidencias requieren de otros testimonios que van más allá de los contenidos en los tios o en las pinturas y pictografías, testimonios que no se agotan en los tiempos de su manufactura, sino que debemos rastrear también hasta nuestros días. Esto último no se ha realizado pues las cronologías y divisiones artificiales para tratar de entender algo en lugar de dinamizar el pensamiento, lo terminan congelando y, con ello, a los propios Pueblos Indios.

Insistimos: si en vez de rastrear esas posibles continuidades históricas que van más allá de las manifestaciones materiales —que muy bien sirven para delimitar épocas, periodos, rupturas y finales "culturales" o "civilizatorios", que es lo que finalmente se busca establecer a través de ellos— pusieramos más atención en otras relacionadas con el mantenimiento de las muy complejas y diversas formas de vincularse entre ellos, de relacionarse con la naturaleza, con la tierra, con los fenómenos celestes, con la producción y reproducción enriquecida de sus modos y maneras de ser, actuar y estar, posiblemente se abrirían nuevos horizontes, nuevas perspectivas. No sólo para relacionarnos con ellos y aprender a respetarlos, sino también para comprender lo que nos ha estado negado hasta hoy.

A los Pueblos Indios los hemos visto como querían que los miráramos los conquistadores: como pequeñas aldeas, minúsculos núcleos poblacionales, colectividades campesinas que nunca pasaron la atomización y la dispersión, dominados por pequeñas pero poderosas castas de demoniacos sacerdotes o guerreros que extraían de ellos tributo y sin una vida social que les permitiera actuar como "seres humanos". Las más de las veces nos los presentan como seres inexpresivos, a no ser en los días de mercado en ciertas localidades o de algunas horripilantes manifestaciones sociales en los días de sus "sacrilegas" fiestas y ce-



Temalaquense vendedor de plata en playas de Puerto Vallarta.



Del trajin de Rosa, Temalac, Gro. 2000.

remonias.

Según la consigna conquistadora no eran pueblos, aunque hubiese pueblo. No eran más que pobladores autómatas, sometidos a las rutinas del campo, a algunos oficios y a las castas de militares o de sacerdotes, sin llegar nunca a ser Pueblos. Por ello siempre se les presentó, y esto llega hasta nuestros días, como individuos flojos, holgazanes, entredado a los vicios del alcohol y de la carne. Véase sino algunas declaraciones de los dignatarios de la Iglesia católica.

A los que mayor "organización social" o política mostraban —como decían en aquellos tiempos—, es decir, a las organizaciones político territoriales más deslumbrantes o equiparables para los invasores y conquistadores a las suyas, se las denominaba monarquías o reinos, que tenían sus orígenes en tribus peregrinas venidas de fuera. Pero no eran Pueblos. Entonces, ¿por qué los actuales reclaman ser Pueblos?

Estamos seguros de que así era, tal como dijeran los primeros conquistadores españoles. En verdad ¿así eran? ¿Así son? ¿Así se han mantenido durante tantos siglos como aldehuelas, caseríos, campesinos desdichados y dispersos que en el mejor de los casos logran formar pequeños poblados o minúsculos municipios, sin llegar a ser nunca verdaderos Pueblos?

Decía Edmundo O'Gorman que América fue inventada por los europeos, ¿pero sólo se quedaron en esa invención? ¿O también nos dieron las gafas para ver sus inventos?

¿Qué es ser Pueblo, qué implica, qué significa?

Es posible que para nosotros, que no somos "indios", sea muy difícil comprender qué es y qué significa para ellos ser Pueblo y vivir dentro de éstos. Debe ser algo más que vivir y formar parte de un poblado, de una comunidad agrícola, ganadera, etc., adscrita por el sistema mexicano a un municipio o un estado de la república; tener una lengua común, poseer algunos tipos de vestimenta e incluso de usos y costumbres locales, sistemas de reciprocidad y relaciones de parentesco, que pueden ser descritos por los antropólogos o los etnógrafos.

Tendríamos que aceptar que la aplicación de esos criterios de identificación y cla-

sificación pertenece más a los órdenes coloniales que a las mismas dimensiones y sentido que ellos puedan dar, asumir y proyectar en sus relaciones con ellos mismos y en las que establecen con los demás.

Efectivamente, durante cinco siglos éstos han sido los criterios, así se les han identificado e incluso tratado políticamente; pero no estamos seguros de si provienen de su mundo, de su interioridad, o si tienen parecido a los criterios que ellos mismos pudieran utilizar y establecer. ¿Alguna vez se les ha preguntado al respecto?

¿Es posible ver lo que son si nunca hemos tenido más ojos para mirarlos que con las lentejuelas que nos dejaron y heredaron los conquistadores y dominadores españoles?

Deberíamos preguntarnos seriamente si los conquistadores tendrían algún tipo de apremio o de necesidad para saber o tratar de entender, lo más fielmente posible, las formas y las maneras en que los Pueblos Indios establecían sus relaciones con la naturaleza y la manera en que las entendían, aplicaban e implicaban en los distintos órdenes de sus organizaciones histórico-sociales.

Podemos cuestionar, por ejemplo, si los conquistadores estaban capacitados física e intelectualmente para comprender las realidades sociales con las que se toparon de golpe y porrazo.

Cuántas de esas nuevas realidades no fueron asimiladas y proyectadas por los conquistadores de la única manera en que lo podían hacer, por medio de construcciones analógicas, del establecimiento de sistemas comparativos que siempre parten de los paradigmas preestablecidos y que finalmente modelan y modulan las realidades que pretenden descubrir y describir transmitiendo imágenes totalmente desfiguradas.

En fin ¿cuánto de lo que vieron y describieron los conquistadores, y luego trabajaron los juristas y teólogos, tenía que ver con las realidades existentes entre estas otras personas?

Hay que responder con mesura, con cuidado, con una cautela hasta hoy no experimentada por las ciencias sociales. Habrá quienes, siguiendo las inercias del pensamiento colonialista, acepten o nieguen tal o cual proposición; otros más iremos aplicando reparos dignos de un mayor relativismo. Sin embar-

go, entre una y otra postura podemos descubrir que a cinco siglos de haberse iniciado el proceso de conquista y dominación de los Pueblos Indios no hay una corriente historiográfica que tenga por principio la duda metódica, el cuestionamiento de lo escrito y descrito por los conquistadores. La letra escrita y muchas veces su puesta en moldes de imprenta consignan un grado de certeza y verosimilitud que nunca se le da a la propia existencia y presencia de los Pueblos Indios quienes, a pesar de no poseer documentos y papeles escritos, tienen algo más valioso y duradero: su propia presencia y los reclamos para que se les reconozca como tales.

Ante esa posible realidad tendríamos quizás que llevar más lejos la propuesta de O'Gorman, en el sentido de que los europeos no sólo inventaron el concepto geográfico de América y las gafas para ver, sino también inventaron muchos de sus contenidos.

Se ha dicho hasta el cansancio que las analogías acercan no sólo a la comprensión de lo desconocido, sino que parecen legitimar su dominación y conquista. ¿Cuánto hemos reparado en ese fenómeno del colonialismo? ¿Cuánto hemos pensado en las deformaciones que ello ocasionó y produjo? ¿Estamos seguros de que lo que describieron es lo que realmente vieron? ¿Los conquistadores con sus preconcepciones y malicias qué tanto podían realmente ver y entender de los Pueblos Indios?

Si las anteriores preguntas pudieran desarrollar investigaciones, deberíamos entonces continuar con más preguntas: ¿durante la conquista y la dominación se trastocaron los sentidos profundos e intrincados que formaban las complejas relaciones sociales, materiales y espirituales, los lazos de cohesión de un Pueblo?

Visto con la concepción occidental y las analogías que ellos establecieron, es claro que sí. El triunfo colonial fue rotundo e inamovible, pues terminaron deponiendo a las "autoridades" materiales —guerreros— y espirituales —sacerdotes—. Los invasores y conquistadores hicieron todo lo que estuvo en sus manos para arrasar con los mundos simbólicos materiales y espirituales; terminaron imponiendo un nuevo rey, una nueva "nobleza", una nueva burocracia, una nueva administración, nuevas creencias, nuevos cultos, nuevas ceremonias, nuevos sistemas tributarios,



Indio apuntando a español. Día de la Independencia en Temalac.



Familia temalaquense en Puerto Vallarta, 2001.

nuevas producciones y, cuando así lo requieran, los redistribuyeron por los territorios.

El sistema colonialista no perdió oportunidad ni voluntad para modificar los asentamientos existentes y las relaciones humanas mediante una agresiva política administrativa y religiosa que privilegiara la atomización, la dispersión y la división entre los antiguos componentes sociales, tal y como lo requería el nuevo orden colonial, a través de las alcaldías y congregaciones, o de la administración religiosa por medio de las parroquias, monasterios o visitas.

¿Realmente la conquista y dominación colonial fueron un éxito, en el sentido de que sepultaron y terminaron con los mundos materiales y espirituales con los que se toparon los españoles al finalizar el siglo xv y durante los tres siglos que siguieron?

En verdad las conquistas material y espiritual erradicaron por completo antiguos usos y costumbres situados más allá de lo meramente evidente y, por ende, terminaron por asimilar, hacia la cultura cristiano-occidental, a los hombres y mujeres que sobrevivieron a las campañas militares y religiosas, lo cual implicó una victoria definitiva de la cultura y el sistema conquistador frente a los pasados previos e independientes que tenían los Pueblos Indios? ¿Se puede constatar que la cultura cristiano-occidental acabó de manera avasalladora con todos los mundos de los Pueblos? ¿La cultura cristiano-occidental salió victoriosa porque era y es, la única que posee en forma exclusiva la verdad revelada para todos los hombres? ¿Por poseer la cultura cristiano-occidental "la única verdad revelada" pudo y puede sepultar sin más las historias y los esfuerzos de muchos Pueblos distintos de los que hoy podemos tener memoria?

Si la conquista española triunfó tan rotundamente como se dice, ¿por qué las rebeliones, alzamientos y motines indios durante todo el periodo colonial? ¿Cuáles fueron los motivos profundos, que no coyunturales, de esos movimientos de resistencia que unas veces se manifestaban mediante las armas y otras en los tribunales de los propios dominadores?

¿Las comunidades actuaban todas juntas o dosificaban sus procedimientos para

mantener lo esencial, es decir, que algunas vivieran para conservar actuantes y vivas las tradiciones, las costumbres, los recuerdos, las memorias, las posibilidades que dan en la continuidad de los tiempos sus historias pasadas? ¿La resistencia manifestada y expresada en motines, alzamientos o pleitos en los tribunales puede quedar reducida, como lo intentaron los burócratas coloniales, en lo meramente local, rancheril, pueblerina?

Si buscamos algunas conexiones, que aun hoy en día no son evidentes, pues los hilos y resortes de los mismos están bastante ocultos en detalles y apariencias primarias, ¿es posible que encontremos hebras de mucho más largo alcance?

¿Cómo imaginar alcances u objetivos que superen el reducido espacio curial de la congregación, de la ranchería o de la cabecera de la alcaldía, si los dominadores se empeñaron en encerrar todos los conflictos en esos estrechos límites? Nunca pudieron concebir que los Pueblos tuvieran una organización social mayor, que rebasara con mucho las estructuras formales que los propios conquistadores tenían con sus reyes, señores, administradores civiles y eclesiásticos, con sus constantes predicas y ejercicio a través de sus instituciones de poder y de una normatividad reducida a las pocas letras que la componían.

Los conquistadores nada podían imaginar, y mucho menos ver o sentir, ya que sus propios sentidos y pre-concepciones les obstruían la vista y el entendimiento. Todo lo "indio" fue reducido y condenado de ante mano por el profundo desprecio y odio a lo que no fuera igual y similar a ellos. Los conquistadores fueron autocomplacientes con sus sentimientos de superioridad terrena y divina, así miraron individualmente a los indios, como a niños brutos o incapaces, que por fuerza tenían que ser dirigidos y asimilados al mundo cristiano occidental. Gracias a esta concepción cuántos dejaron de observar y de entender?

Con esa mirada restringida no hay la menor posibilidad de asimilar y comprender que podían existir otras organizaciones alternas a las suyas y por ello toda revuelta, motin, pleito judicial, conservación de antiguas tradiciones o usos, por mencionar sólo lo más evidente, fue y ha sido visto desde entonces como producto de la manipulación de unos cuantos sujetos ajenos a los pueblos, porque los pueblos, se dice, son incapaces de plantear cualquier reclamo.⁵

Sus revueltas han sido producto de su puerilidad, de su insensatez, de su férrea sujeción a satanás o a extraños manipuladores.

Sin embargo, la simple constatación de las revueltas, motines, pleitos judiciales, mantenimiento de usos y costumbres siempre condenados, que validan antiguos derechos, demuestra que la conquista y la sujeción no fue tan completa y victoriosa como se dice tan fácilmente.

Aceptar que los litigios en los tribunales constituyen una clara muestra de su integración al sistema colonial es, quizá, una manera de ver las cosas, mas no la única. Hay que ver más allá de la parte procesal y fijar nuestra vista en el fondo de los litigios, observar sus temporalidades, sus circunstancias en áreas mucho más amplias y con resortes que nos hagan destacar más que lo dispuesto en la legislación novohispana, las motivaciones, querencias y apremios de los que, sabiéndose oprimidos, no encuentran otros caminos para sustentar lo propio sino en el terreno mismo que establecen los dominadores.

Lo anterior no significó integrarse, mas bien buscar salidas viables para hacer valer lo suyo dentro de los mismos dominios que les imponían los conquistadores. Fue, a fin de cuentas, enfrentar a los conquistadores en sus mismos terrenos, en sus mismos demonios para dar salida y viabilidad a lo propio, tal vez con el fin de que no se derramase más sangre, de que no se perdieran más vidas, más posibilidades de historias.

Pero ¿cómo podemos siquiera pensar que a los indios les interesaba la vida de cualquier ser humano si odiaban y renegaban de todas las obras de Dios junto con todos los hombres? Ello se había manifestado a través de sus ritos y ceremonias satánicas y perversas y, de una u otra manera, se prolongaba al no tenerse ellos mismos ningún respeto ni consideración, al serles casi consustanciales sus borracheras, holgazanerías y desprecio por la vida misma.

No obstante, incluso la persistencia de sus motines, levantamientos, pleitos en tribunales, mantenimiento de usos y costumbres, la "holgazanería congénita", las "borracheras seculares", el "desprecio por la vida", etc., dan la idea de que la conquista no fue tan triunfal y rotunda como se ha insistido que fue. Tan no lo fue que durante todo el siglo xix, y aun el xx, se han hecho todo tipo de campañas militares y esas otras que llaman sociales para



Vendedores temalaquenses en Nuevo Vallarta, Nayarit. 2001



Regalo para mamá desde Puerto Vallarta. Temalac, Gro. 2002.

intentar su integración. Sin embargo, éste no es más que un aspecto de la continuidad del sistema colonialista, empeñado en que los Pueblos Indios abandonen algo que está en ellos y que todavía no podemos entender qué es, pero que los forma moldea y cuya última expresión es ser reconocidos como Pueblos, con todo lo que implica no para ellos, sino para los que no son como ellos, esto es: que les reconozcan el derecho histórico a ser autónomos y a poderse autodeterminar política, económica, social y lo más importante, territorialmente.

Su presencia y activismo actuales acabarían por desmentir el triunfo de cualquier conquista que sobre ellos se ha establecido. No ha habido campañas militares o espirituales que dobleguen ese algo que todavía nos empeñamos en desconocer, pero que los hace seguir siendo ellos, tal vez no como Pueblos o, mejor dicho, no como nosotros entendemos y significamos ese aparente impreciso término para el que se dice que no existe una doctrina o una normativa internacional explícita y consensuada, pero que, de una u otra manera, todos coinciden en que tiene una profunda connotación en cuanto implica necesariamente el derecho a la autonomía y autodeterminación de quienes reclaman ser Pueblos.

A los Pueblos Indios muy probablemente poco les importa cómo los pueda clasificar, designar o catalogar la gente. Tampoco cuáles son los criterios que utilizan para designarlos o lo que para otros signifique o quiera decir un término que varía de contenido de una a otra disciplina de las llamadas ciencias sociales de occidente, porque ellos lo único que buscan, en una sociedad que se dice democrática, humanista, mejor y superior a las antecedentes, es que les reconozcan el muy escondido consenso que existe en el propio occidente sobre lo que implica en última instancia la designación de Pueblo: autonomía, autodeterminación o libre determinación en sus propias tierras y territorios.

Ser Pueblo para ellos en estos momentos es quizá la forma que han encontrado para reclamar sus derechos históricos a ser reconocidos y tratados con dignidad, aprecio y justicia, aun y dentro de un orden de dominación. Es un instrumento construido por los otros, pero que se niegan a aplicar en cual-

quier caso a quienes no son como ellos o no siguen los pasos y senderos de la "historia occidental".

La lucha, reclamos y actitudes que siguieron al 1° de enero de 1994 nos muestran que no hemos entendido nada de las historias de esas comunidades que forman Pueblos, pero no Pueblos a la usanza y prescripciones de occidente, sino de otros Pueblos a lo, que aun no hemos llegado a entender.

La historia, la antropología —en sus diversas disciplinas— la economía, la sociología, las ciencias políticas, la psicología, entre otras, es posible que puedan comenzar a tener otra visión de los Pueblos Indios si expandimos la nuestra, si en lugar de ver rancherías, caseríos, poblados, alcaldías o municipios, estados, los patrones de las lenguas, de los asentamientos, de los usos y costumbres que vayan más allá de lo evidente, de las actividades que desarrollan —parámetros construidos para la llamada cultura occidental y que a ella le sirven—, buscamos elementos inmateriales, intangibles que están detrás de los usos y costumbres que van más allá de la localidad, de la ranchería, del municipio, es decir, las formas de relacionarse entre ellos y con la naturaleza. Entoces es probable que no encontremos lo que son los Pueblos, sino lo que son sus fundamentos: esa inviolable decisión de los individuos por adscribirse a un Pueblo. Esa decisión que es impenetrable mientras siga viva en ellos.

Es muy posible que esa sea la lección que nos ha dejado la historia, la antropología, la sociología a lo largo del siglo xx y buena parte del xix, aunque no se pueda ver muy claramente, porque los estudios son parciales, regionales, de pequeños motines, de conductas que se observan en ese o aquel poblado: pero qué pasaría si intentásemos armonizar todos esos datos contenidos en cientos de monografías o estudios de caso, con parámetros que no sean los creados por la cultura occidental.

Aparecerán ante nuestros ojos otros movimientos nunca antes vistos porque siempre tuvimos las vendas que nos heredaron las santas escrituras y luego las doctrinas liberales.

Hemos visto lo que la cultura occidental ha querido. Podremos observar, otras tantas cosas si abandonamos los paradigmas existentes, las normas establecidas.

Es necesario dar una revisión a la historia del siglo pasado. Sin embargo, creo que no en las particularidades, sino más bien en las generalidades y continuidades que rompan de tajo con los paradigmas impuestos.

Si seguimos bajo la acumulación de monografías, estudios de caso, señalamiento de particularidades y especificidades como se hizo durante todo el siglo xx —no digo que ello haya sido para mal, sino que simplemente me parece que ya hay suficiente material recolectado—, la acumulación será tan impresionante como la del capital, pero a la inversa de este fenómeno de la realidad occidental, no habrá persona o corporación que la pueda detentar y mucho menos utilizarla en provecho de mejores causas.

Epilogo

¿Qué queda de todo lo antes expuesto del llamado mundo indígena o de las historias de los Pueblos Indios? Más sospechas que certezas. Sospechas que van en sentido inverso a lo escrito por los misioneros, soldados, juristas, escribanos, cronistas e historiadores oficiales y oficiosos, ya que — pese a todos sus testimonios sobre el triunfo de las conquistas, dominaciones, subordinaciones y asimilaciones de los Pueblos Indios o, lo que es lo mismo, su desaparición y aniquilación— ellos siguen, aquí y ahora, reclamando su especificidad y sus diferencias históricas.

En pocas palabras todos los escritos y formas de historiar que coinciden en primera y última instancia con el triunfo de las conquistas tienen necesariamente que pasar por una crítica renovadora, diferente a la aplicada hasta ahora.

La nueva crítica historiográfica no puede partir, como se ha hecho hasta hoy, de la necesidad de establecer la precisión o imprecisión de los hechos, las circunstancias, los avatares, los procesos, las acciones de los individuos y las multitudes, las fechas exactas de tales o cuales procesos o periodos, etc. Esa actitud a sido terreno fértil para las disputas historiográficas que comienzan por el establecimiento de las fuentes de información, o lo que es lo mismo, el aval o descrédito para unas u otras y con ello los veredictos que se emiten para las informa-



Vendedor de fallas de madera palo prieto. Puerto Vallarta, Jal.



Toro mecánico, Temalac, Gro. 2001.



Duelo, Temalac, Gro. 2001.

ciones que contienen. Operaciones que la mayoría de las veces fijan su atención en las confesiones o participaciones de los autores, en los hechos que consignan dentro de una lógica-histórica que muchas veces no se cuestionan, sino que, a partir de su consignación se convierte en prueba necesaria para dictaminar su verdad o falsedad. De todo lo anterior resultan los universos de verosimilitud o inverosimilitud de lo consignado en las fuentes de información y de donde se deduce por inferencia necesaria y directa lo certero o apócrifo de lo consignado. Dicho ejercicio termina por calificar o descalificar datos y con ello a las fuentes de información que los refieren y, entonces, se acaba por avalar o refutar las referencias concretas o, en casos extremos, inferir terceras opiniones ajenas a unos y otros.

Todo lo anterior es una operación cerrada que gira en torno a un círculo vicioso que crean las mismas "fuentes" que los refieren, porque se ensimisma en los materiales documentales y no en los hechos, acontecimientos o circunstancias que pudieron o no haber ocurrido, como se indica en las los escritos que los consignan.

Por ningún motivo se pone en duda lo que, a fuerza de repetirse una y mil veces, queda consignado como suceso real o verdaderamente ocurrido. Esas certezas se deben nada más a la fuerza de su repetición escrita. Es un vicio de la escritura y, después, de las prácticas sociales que lo legitiman.

¿Cuánto de lo escrito una y mil veces no ha tenido que sucumbir por hallazgos arqueológicos que echan por tierra fechas, periodos, secuencias, etc?

Ante esa evidencia deberíamos preguntarnos si la crítica documental sobre las "fuentes" que refieren el llamado mundo indígena han conseguido algo más que confrontar algunos hechos con otros a partir de los mismos manuscritos o impresos y, por eso el esquema básico que impusieron los conquistadores a partir de su creencia y convicción de que la humanidad es una, sólo una, por ser una sola creación divina ha quedado intacto. En esa medida, el pasado de los Pueblos Indios tenía que sujetarse por la misma fuerza celestial a sus designios: redimirse o condenarse no solamente en el más allá, sino también en este valle de lágrimas que, desde tiempos inmemoriales, impuso la divinidad.

Si lo anterior tiene algún viso de realidad, entonces nos sería lícito afirmar que la

visión con la que llegaron los conquistadores y que preñaba todo su mundo intelectual era suficiente para designar, entender y hasta registrar lo que veían de una manera totalmente diferente a como realmente ocurría. Las preconcepciones de los conquistadores eran suficientes para incapacitarlos para poder transmitir y comprender los modos y maneras en que vivían los Pueblos Indios.

Cómo dejar de pensar en lo escrito en el *Libro del buen amor*, de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, "En la disputación que los griegos é los romanos en uno ovieron."⁹

La crítica documental poco ha servido para aclarar las historias ya idas, ya devenidas y hasta no registradas y sentidas a la usanza de occidente.

La nueva crítica documental, según creo, debe abandonar esa antigua usanza, descrita en párrafos anteriores, para estudiar y conocer ahora la forma como se construyó el discurso colonialista que, desde su propia tradición cultural, entendía que el sistema de dominación no era sólo hacia el futuro a través de diversas instituciones que les permitiera la extracción de tributos, la obediencia, sino también en el establecimiento de un pasado que les resultara conveniente a ellos mismos o, dicho en otros términos, que se apegara a su propio pasado.

Modificar la memoria de quienes se pretende subordinar para siempre es también un objetivo del colonialismo. Todo pasado, presente y futuro debe caer bajo sus principios y querencias. El sistema debe ser cerrado y estar contenido en la propia prédica del conquistador.

Aquellos que creen o sienten que los conquistadores y misioneros realmente transmitieron la diferencia existente en el llamado mundo indígena, tendrían que preguntarse si esta diferencia no está siempre referida a lo ocurrido en el pasado de la llamada cultura cristiano occidental, dentro de las dos vertientes que el mismo Dios estableció para los pueblos de todo el mundo.

Así, el sistema colonial no sólo se interesó por dominar el presente y el futuro de los Pueblos Indios, sino también su pasado o, mejor dicho, las memorias de su pasado. Pero a su propia manera, usanza y siguiendo fielmente a su tradición para que quedaran dentro de la misma. De ese modo, el dominio sería total y absoluto.¹⁰

El fracaso de esa política está a la vista. Hay claras muestras en nuestros días, entre los Pueblos Indios, que nos muestran que la estrategia colonialista de imponerles una historia no triunfó, que el sentido y significado de "las historias" entre de los Pueblos Indios son distintas a las de occidente y las de esta última tradición no subsumieron a la de los Pueblos.¹¹

Estas dos edificaciones —la conquista y subordinación material y el dominio del pasado de los Pueblos, según los paradigmas cristiano-occidentales— les eran indispensables para borrar y destruir a los Pueblos Indios. Para los conquistadores era indispensable asegurarlas y ahí centraron sus empeños por más de tres siglos. Son campañas, que se han mantenido durante toda la historia del México independiente, que no abolicionista, de los colonialismos internos no sólo materiales sino también intelectuales.

Así pues, la naturaleza de la nueva crítica documental no estará en la confrontación de lo consignado en los escritos con las "realidades" descritas, sino en las proyecciones de las direcciones discursivas de los escritos, dentro de los textos y contextos de una propuesta colonialista que no sólo vio a futuro, sino que intentó corregir los pasados de los Pueblos para ajustarlos a sus prédicas y creencias, por tener que ajustarse a una voluntad divina marcada para toda la humanidad en cualquier lugar que se ubicase: en el de la salvación o en el de la perdición eterna.

No había ninguna otra eventualidad posible. Ésas eran las únicas posibilidades para el género humano y, dentro de las cuales, debería haber transitado toda la humanidad. Para el camino de la perdición no sólo estaba lo consignado en el antiguo testamento, sino también en las historias no redimidas del antiguo mundo griego y romano, además del asirio o el persa. Ellos serían nutrientes para las nuevas historias de los Pueblos.

En la nueva crítica documental que estamos proponiendo hay un inmenso trabajo, donde el pasado de los Pueblos Indios, como realidad constatable por los documentos escritos dentro de la tradición occidental, pasarán a un segundo plano. Lo primero es esclarecer las intenciones y las visiones que trataron de imponerse a los Pueblos.

Hay que partir de la duda y la perspicacia de que lo narrado por la tradición oc-

cidental como perteneciente a los Pueblos Indios no les pertenece, sino que se les impuso como un pasado, más que nada, conveniente para los conquistadores. Los Pueblos han aprovechado esa situación para hacer valer sus reclamos lo que les permite, mantener ciertos márgenes de autonomía y autodeterminación. Entonces, al interior de esos Pueblos no ha afectado como hubiesen deseado los conquistadores.

No hay, pues, un pasado verdadero de los Pueblos consignado por la tradición cristiano-occidental, sino una visión interesada en montar un pasado humano homogéneo dentro de las dos posibilidades que el mismo Dios cristiano marcó.

Lo antes expuesto no dejará de escandalizar a quienes señalaran que estamos concitando al abandono del estudio de los Pueblos Indios. Respondería que se estudia y se quiere conocer a lo que se pretende dominar o subsumir. La naturaleza y todos sus componentes son estudiados para ponerlos al servicio de la humanidad para, una vez conocidos, poder manipularlos hasta el extremo de que dejen de ser o formar parte de las cadenas naturales donde se han originado, donde se reproducen y donde se enriquecen. ¿Acaso para eso queremos seguir conociendo a los Pueblos Indios?

Si conociésemos más nuestro propio discurso occidental, las coartadas que hemos creado para subsumir y aniquilar a los históricamente diferentes y también a las líneas más sublimes de humanismo occidental, seguramente ganarían todas "las humanidades" o los Pueblos en esas aspiraciones que pueden ser de consenso en un mundo sin guerras, sin hambre, sin pobreza, donde las diferencias históricas son posibilidades de futuro para todos.

Si avanzáramos en todo ello, ¿tendríamos que estudiar a los Pueblos Indios para relacionarnos o trabajar con ellos o, simplemente, ese avance nos permitiría fincar nuevas relaciones dentro de los mismos marcos que hemos construido para nosotros?

No abandonamos las ganas de estudiar y conocer, pero el primer elemento a estudiar y conocer es nuestra propia cultura para dominarla, controlarla y encausarla.

Cualquier lucha contra el racismo, la intolerancia o el etnocidio no pasará sin una crítica devastadora a nuestra propia cultura.

La cultura que los invadió y trató de dominarlos y aniquilarlos es la que debe dejar de perseguirlos e intentar integrarlos. Ello sólo se podrá hacer si cambiamos la propia correlación de fuerzas que existe dentro de la cultura occidental.

El trabajo es inmenso. Esperemos que las voluntades, las ganas y la inteligencia sean todavía más.

NOTAS:

¹Tomado de los Resolutivos del III congreso nacional indígena. 4 de marzo del 2001, Nurió, Michoacán.

Por otra parte, hay que dejar claro que poco más de dos décadas antes de la insurgencia zapatista ya existía, se hablaba y se escribía sobre Pueblos Indios o indígenas de América Latina, pero dentro del contexto reivindicativo más general de las luchas de liberación nacional, sobre todo de África, Asia y Medio Oriente; ambiente propicio que aprovecharon los Pueblos Indios para volver a reclamar sus derechos históricos ante el mantenimiento del silencio, olvido y las simulaciones de los organismos

internacionales (ONU) y nacionales (los llamados países del tercer mundo latinoamericano) para reconocerles sus derechos históricos a la autonomía y libre determinación.

La década de los setenta fue testigo de una eclosión de textos y reflexiones sobre la descolonización en el ámbito mundial y de América Latina, en particular.

Las discusiones y reflexiones se limitaron al ámbito de oposición de culturas. Así, apareció el discurso de la Cultura Amerindia opuesta a la Occidental. La fuerza y vigencia de la primera fue una de las principales reivindicaciones del movimiento Indio y muchos de sus análisis y propuestas se centraron sobre ese punto, ya que la reconocían como creadora, reproductora —a pesar de las condiciones adversas impuestas por los colonialismos— y potenciadora de lo que habían sido y seguían siendo los Pueblos.



Crianza de la 2a generación en Waukegan, Illinois, 2000.

Dentro de estas propuestas los Pueblos quedaban subsumidos en la conceptualización mayor y genérica de Cultura Amerindia. A ella respondían y conforme a ella actuaban los Pueblos. No hubo poder conquistador que terminara arrojándola, y su presencia opuesta y diferente a la occidental era una posibilidad para toda la humanidad que debería ser reconocida y respetada tanto por occidente como por cada uno de los países donde habían quedado insertos mediante los procesos colonizadores. Su último reducto de resistencia y proyección estaba en cada una de las comunidades que conforman los Pueblos y que reproducían esa civilización milenaria.

Este planteamiento explica el por qué ni siquiera en esos tiempos de intensa luchas de liberaciones nacionales la conceptualización de Pueblos fue tan importante, ya que ellos son parte medular de la Cultura Amerindia. La reivindicación no sería pues para la viabilidad de los Pueblos, sino para lo que verdaderamente los construye y proyecta a futuro: su cultura.

Para ver parte de estas discusiones confróntese: Frantz Faron, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1969; Guillermo Bonfil Batalla, "Los pueblos indígenas: viejos problemas, nuevas demandas" en *México, hoy*, México, Siglo XXI editores; Guillermo Bonfil Batalla, compilador

Utopía y Revolución. El pensamiento Político contemporáneo de los Indios en América Latina. México, Editorial Nueva Imagen, 1981; Carlos Guzmán Böckler, *Donde enmudecen las conciencias. Crítica a la historia oficial y a la ideología dominante*, México CIESAS, Cuadernos de trabajo 82, 1983, Carlos Guzmán Böckler, *Las voces negadas toman la palabra. El pensamiento político indio en la dialéctica de social Mesoamericana*, México CIESAS, Cuadernos de trabajo 84, 1983.

²Hay que advertir que muy pocas referencias se encontrarán si se siguen las denominaciones que hemos apuntado más arriba, toda vez que tanto la historiografía como la antropología han seguido con los sustantivos que les impusieron los conquistadores españoles. En años recientes los Pueblos han reivindicado su propia sustantividad corrigiendo la que se les había impuesto. Tal es el caso de los tarascos, tarahumaras, otomís, que a decir de los Pueblos deberían ser designados respectivamente como Purepechas, Raramuri, Nahuá, etc.

³Al terminar este trabajo y revisando antiguos materiales bibliográficos relacionados con mi preocupación, para confrontar lo expuesto con antiguos aprendizajes y viejas discrepancias, llegué a la conclusión de que mucho de lo aquí expuesto no se puede considerar como productos originales provenientes de mis trabajos historiográficos sobre Pueblos Indios y de las reflexiones que me han provocado algún tipo de participación pasiva o activa dentro de algunos movimientos sociales. Posiblemente algunas líneas que aquí sigo se deben a postulados y tesis expuestas con anterioridad por otros muchos autores y que, al correr del tiempo, se interiorizaron tanto en mí que, de una u otra manera, les he desconocido la paternidad autoral al simpatizar con ellas y utilizarlas para abordar otros tantos aspectos de las realidades históricas que me preocupan y así he terminado asumiéndolas como propias. Circunstancia que no deja de ruborizarme por no saber identificar con precisión la paternidad de algunas de las ideas que hoy quizá queden presentadas como propias. Sin embargo, ese rubor se termina cuando pienso que ése debe ser el destino de las amalgamas que nosotros recibimos y lanzamos. Con todo, lo que este trabajo le



La familia Ismael de Ismael en Waukegan, Illinois, 2001.



Axel con su padre. Waukegan, Illinois, 2001.

debe a otros muchos pensadores quizá lo propio, si así se puede considerar, está en el hecho de tratar de circunscribir todos mis aprendizajes a una problemática actual: el mantenimiento de la negación, por parte de los que se han alzado con los poderes públicos, de los derechos históricos que reclaman los Pueblos Indios y, dentro de ese ámbito concreto, la incidencia que ha tenido la historiografía nacional para que se continúe el mantenimiento de los prejuicios sobre los Pueblos Indios, que elaboraron cuidadosa y meticulosamente los conquistadores iberos y los cuales dieron como resultado el racismo con que siguen actuando todos los políticos en nuestro país.

‘A estas alturas de la historia debería ser claro que dichas denominaciones les son totalmente ajenas a los Pueblos, aunque en algunos casos hayan asumido el uso, por ejemplo, del término comunidad para expresar los componentes sociales básicos de los Pueblos Indios. Hecho y distinción que para las sociedades dominantes nunca significará o implicará tal situación. La sociedad dominante, por sí misma, nunca le dará a tal acepción dicho contenido. Ello se ve claramente en el *Diccionario de la Real Academia Española*. La noción simple de comunidad no tiene una definición básica que la explique e implique por sí misma. Es un término que no se define por su sustantividad, sino porque está en relación con su opuesto: lo privado. (Calidad de común, de lo que, no siendo privativamente, pertenece o se extiende a varios) o por su extensión (común de algún pueblo, provincia o reino) por sus implicaciones (Junta o congregación de personas que viven unidas bajo ciertas constituciones y reglas, como los conventos, los colegios) por amplitud o extensión (común de los vecinos de una ciudad o villa realenga de cualquiera de los antiguos reinos de España, dirigido y representado por su consejo). Por lo visto el diccionario aludido no atina a definirla ni por lo que es, ni por sus componentes. Es un término indeterminado, tan general que se puede hablar de comunidad de chicanos, de chatinos, de médicos, de naciones unidas, de comunidades gremiales que por sí mismos no son casi nada y sólo lo son cuando se les añade los sujetos que las caracterizan. Así las adjetivaciones de las comu-

nidades son las que las definen y ubican su importancia, por ejemplo: la comunidad de naciones unidas o estatales dentro del derecho internacional, tiene subjetividad interna y externa, y así podríamos seguir con las comunidades nacionales y sus derivados, pero las comunidades indígenas son para los otros, o sea, para los no indios, algo a estudiar, a observar, a dilucidar, a proteger, a auxiliar, a tratar paternalmente. Su identificación inmediata está en su localización restringida dentro de un área geográfica mayor, sólo forman parte de la naturaleza, como una parte más de una inmensa naturaleza que las envuelve y donde viven y se localizan; no son parte de comunidades mayores como pudieran ser la Tzeltal, la Nanú, etc., ni siquiera la extensión de la lengua y de ciertas similitudes culturales, sistemas de reciprocidad y en las relaciones de parentesco que hacen que las comunidades de Indios Tzeltales puedan alcanzar el reconocimiento de una comunidad mayor, como una comunidad política, como una comunidad que es capaz de construir una comunidad efectiva de intereses y por lo tanto llegar a ser considerada como una Nación o como un Pueblo. Comunidad indígena es tanto como decir, en el lenguaje colonialista, caseríos, rancherías, pequeños poblados dispersos que no son capaces de formar una comunidad política mayor.

Para identificar a una comunidad concreta se la estudia en sus peculiaridades y, luego, alguna de ellas pueden trasladarse a otras de la localidad, de la región, del estado o de otros estados, pero nada de ello da como resultado el que se les pueda considerar como una gran comunidad con acción comunitaria efectiva, como diría Max Weber.

El tratar, a los integrantes de los Pueblos Indios como comunidades campesinas, sería tanto como repetir lo anterior con el enriquecimiento racista de occidente de que son antípodas naturales de las comunidades urbanas, nacionales e internacionales.

Entonces, la antípoda de lo urbano es lo rural, los espacios inmensos del campo, donde la dispersión y la falta de un orden urbano crea un orden de comunidades dispersas, estáticas, relacionadas solamente con los ciclos agrícolas y sin ninguna otra productividad. Así la comunidad agraria es la antípoda de las comunidades ciudadanas que trascienden

esa comunidad primaria de origen al adscribirse a gremios, oficios o profesiones colocándolos, según ese punto de vista, en dinámicas de cambio constante, elemento totalmente ausente en las comunidades agrarias. En estas últimas, al no haber prácticamente nada, no hay tampoco programas políticos, sociales y mucho menos históricos. Esta es la visión que prevalece dentro de los sistemas colonialistas cuando se habla de comunidades agrarias o campesinas. Si siguiésemos por estas líneas “analíticas” veríamos que no lleva a muchos otros lugares que no sean parte de lo ya expuesto.

El término “etnia” es tan indefinido como el anterior y está igualmente de cargado de prejuicios como el anterior. Como tal no tiene una definición en diccionario mencionado porque quizás y pese a todo el de la Real Academia no ha llegado a aceptar como sustantivo femenino una acepción que en las propuestas de su definición contiene una contradicción irresoluble, tal y como se puede ver en las que han realizado diccionarios como el Grijalbo o el Larousse, y que según ellos se refiere “a una agrupación natural de individuos con características propias. Son criterios determinantes la lengua, la conciencia étnica, las diferencias reales, culturales, políticas y económico-sociales, así como determinadas contingencias históricas (diccionario Grijalbo). ¿Acaso hay agrupaciones humanas naturales? Quizá la valoración de este término quede más claro si presentamos lo expuesto por Max Weber sobre este particular: La colectividad “étnica” se distingue del “Clan” en que, en sí misma, no es más que una “colectividad” o grupo (crecido) y no “comunidad” efectiva como el clan, a cuya esencia pertenece una acción comunitaria efectiva. El grupo étnico (en el sentido que aquí se toma) no es en sí mismo una comunidad, sino tan sólo un “momento” que facilita el proceso de comunización. Actúa fomentándolos, en los más diferentes tipos de comunización, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia.” p. 318-319.

Por lo tanto, la etnia es algo que todavía no es; no es clan, no es comunidad de fines, no es nación, no es pueblo, es el basamento con el que habría las estructuras político-sociales con las que ya se puede decidir que será: Clan, Pueblo, Nación, Estado.



Recuento de las limosnas. Temalac, Gro. 2002.



Trabajo familiar. Temalac, Gro. 2000.

Así pues, tratar de grupos o comunidades indígenas, étnicas o campesinas, es tanto como mantener el desprecio, racismo e irreflexión con el que se ha vendido identificando a los componentes básicos de los Pueblos Indios.

⁴Después del 94 la bibliografía, por fortuna, se ha incrementado mucho, en este ámbito de la reflexión sobre las implicaciones jurídico-políticas de la aceptación del término Pueblo. Ver bibliografía adjunta.

⁵Sobre este particular hace falta un trabajo que muestre con claridad cómo trataron los primeros conquistadores, los voceros y, luego, los juristas y teólogos de España a esas otras humanidades que estaban conquistando y dominando. Decimos "otras humanidades" para no prejuiciar de inicio las formas de organización histórico-sociales que pudieran haber tenido. Creemos que para su esclarecimiento mucho serviría ese primer análisis meticuloso y el cual no puede dejar de considerar las instituciones que los conquistadores pensaron que deberían existir, dado los niveles analógicos que establecieron al ver "mundos" totalmente nuevos ya fuera para tratar de entender lo que veían como para tratar de explicar a los suyos allende el océano Atlántico, a esas "humanidades" que estaban conquistando.

Las descripciones iniciales y las formas en que fueron insertas y aceptadas dentro del mundo teológico y jurídico no sólo es importante, sino vital para los análisis posteriores ya que muy seguramente ellos mostraran cómo se les fue adscribiendo más al mundo occidental, que a sus propias realidades.

En este sentido, es muy posible que salte un problema irresoluble y que tiene que ver incluso con el título y contenido de esta ponencia ya que en él se involucra una duda: si lo que hoy llamamos "Pueblos Indios" antes de que se iniciara la invasión española, era tenido por ellos mismos, como lo entendían los conquistadores, esto es, que si todas las organizaciones sociales diferenciadas, han asumido dentro de sus propias historias —como realidades— las implicaciones que los occidentales le han dado al término Pueblos.

Es muy posible que muchos apueste a una respuesta afirmativa aunque no todos, pero aun antes de que tomemos cualquier posición al respecto, tendríamos que aceptar que resulte lo que resulte de una investigación de esa naturaleza, ella

no valida o invalida el que hoy los Pueblos Indios entiendan y traten de utilizar en su provecho el valor y los contenidos últimos que la propia tradición occidental les otorga y reconoce con el término de Pueblos: —autonomía, autodeterminación o libre determinación— aun y con todas las artimañas de los países colonialistas para que no exista dentro del llamado derecho internacional, ni dentro de las doctrinas, ni incluso dentro de la normativa internacional, un consenso que defina claramente a dicho término.

Así pues, para la discusión poco ayudará si estas "otras humanidades" siguieron los patrones que señala occidente como necesarias dentro de sus esquemas valorativos del ascenso de la humanidad. Ésa es la querencia de occidente, pero muy posiblemente no los tiempos históricos devenidos y aun vigentes de tantas partes de la humanidad.

Aclarar esas realidades, entre otras muchas cosas más, es el reto para las llamadas ciencias sociales. El que los Pueblos Indios hoy estén disputando su legitimidad para seguir siendo ellos en el terreno jurídico establecido por el propio occidente, no solamente estaría exhibiendo el por qué siguen aquí y ahora los Pueblos Indios, sino también la incongruencia del llamado mundo occidental que se empeña en negarles el reconocimiento pleno a sus derechos históricos, inalienables e imprescriptibles para seguir construyendo sus propios caminos históricos dentro de sus tierras y territorios.

⁷Esa política colonialista de fracturación y quiebre de las comunidades a través del otorgamiento selectivo de premios y recompensas a algunos individuos de las comunidades para que dinamitaran desde dentro la propia cohesión social se inició con la llamada conquista espiritual a través de la atracción, selección y entrega de dadas y reconocimientos a niños, ancianos y algunas mujeres. Los enfrentamientos al interior de las comunidades no se hicieron esperar, tal y como lo refirieron orgullosamente algunos conquistadores en sus crónicas. Cfr. Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa. Pags. 176-181

⁸Véase para el caso lo expresado por Diego Fernández de Cevallos el 9 de septiembre del 2002. La Prensa.

⁹Aquí habla de cómo todo omne entre los sus cuidados se debe alegrar, e de la disputación

que los griegos e los romanos en uno ovieron
44. Palabras son de sabio, e dixolo Catón,
que omne a sus cuidados, que tiene en corazón,
entreponga plazer e alegre la razón,
ca la mucha tristeza mucho coydado pon;

45. e porque de buen seso non puede omne
reir, avré algunas burlas aqui a enxerir:
cada que las oyerdes no querades comedir
salvo en la manera del trobar, del dezir.

46. Entiende bien mis dichos e piensa la sen-
[tencia: no acaesca contigo como al doctor de
Grecia con el ribald romano e su poca sabencia,
quando demandó Roma a Grecia la ciencia.

47. As si fue que los romanos las leyes non
avién, e fuéronlas demandar a griegos que las
tenién; respondieron los griegos que non las
merescién nin las podrién entender, pues que
tan poco sabién;

48. pero si las querién para por ellas usar, que
ante les conveniénd con sus sabios disputar, por
ver si las entenderían e las merescian levar:
esta respuesta fermosa davan por se escusar.

49. Respondieron romanos que los plazia de
[grado: para la desputación pusieron pleito fir-
mado; mas porque non entenderían el lengua-
je non usado, que desputassen por señas, por
señales de letrado;

50. pusieron día sabido todos por contender.
Fueron romanos en cuyta: non sabían qué se
fazer porque non eran letrados, nin podrian
entender a los doctores de Grecia: nin a su
mucho saber.

51. Estando en su coita, dixo un cibdadano que
tomassen un ribaldo, un vellaco romano; segund
Dios le demostrasse fazer señas con la mano,
que tales las feziess; e fueles consejo sano.

52. Fuéronse aun vellaco, muy grande muy
[ardit; dixiéronle: «Nos avemos con los grie-
gos combit para disputar por señas; lo que tú
quieres pid, e dárte lo emos nos: escúsanos
d'esta lit.»

53. Vistieron lo muy bien paños de grand valí,
como si fuese doctor en la filosofía; subió en alta
cátedra, dixo con bavoquia: «D'oy más ven-
gan los griegos con toda su porfia.»

54. Vino aí un griego, doctor muy esmerado,
escogido de griegos, entre todos loado; sobió
en alta cátedra, todo el pueblo juntado,
comencaron sus señas como era tratado.

55. Levantóse el griego, sossegado, de va-
gar, e mostró sólo un dedo que está cerca el
pulgar, e luego se assentó en esse mismo lugar;
evantóse el ribald, bravo e de mal pagar,



Ofrenda el Día de Muertos. Temalac, Gro. 2000.



La cocina. Temalac, Gro. 2000.

56. mostró luego tres dedos contra el griego ten-
[didos: el pulgar con otros dos que con él son
contenidos, en manera de arpón, los otros dos
encogidos; assentóse luego el necio catando
los sus vestidos;
57. levantóse el griego, tendió la palma lla-
na, e assentóse luego con su memoria sana,
levantó se el vellaco, con fantasía vana, mostró
puño cerrado; de porfia avía gana.
58. Todos los de Grecia dexieron al sabio
griego: «Merecen los romanos leyes yo non
gelas niego.» Levantáronse todos con paz e
con sosiego: grand onra ovo Roma por un
vil andariego.
59. Preguntaron al griego qué fue lo que dixiera
por sus signos al romano, e qué le respondiera.
Diz: «yo le dix qué es un Dios e 'l roma-
no que era uno e tres personas, e tal se-
ñal feziera;
60. yo dixé luego qué era todo a la su volun-
tad; respondió que en su poder tenié el mun-
do, e diz [verdat. Desde vi que entendié e
creyén la Trinidad, entendi que merecién de leyes
certainat.»
61. Preguntaron al vellaco cuál fuera el su an-
[tojo; diz: «Dixom que con su dedo que m' que-
braría el ojo; d'esto ove grant pesar e tomé grant
enojo, e respondíle con saña, con ira e con cordojo,
62. que yo le quebraría ante todas las gentes,
con dos dedos los ojos, e con el pulgar los
dientes; dixome en pos esto, que le parasse
mientes, que me darié grand palmada en los
oidos retinientes;
63. yo le respondí que le daría a él una tal
puñada que en tiempo de sus días nunca la
viesse vengada.
Desde vio que la pelea tenié mal aparejada,
dexóse de amenazar do non le preciavan nada.»
64. Por esto la pastraña diz, de la vieja ardi:
«non ha mala palabra si no es a mal teni-
da»; verás qué bien es dicha si bien fuesse
entendida: entiende bien mi libro e avrás dueña
garrida;
65. la burla que oyeres non la tengas por
vil, la manera del libro entiéndela, sutil; que
saber bien e mal decir encubierto e doñeguil,
tú non fallarás uno de trobadores mil;
66. fallarás muchas garcas, non fallarás un
uevo: remendar bien non sabe todo alfayate
nuevo; a tobar con locura non creas que me
nuevo: lo que buen amor dize con razón te
lo pruevo.
67. En general a todos. fabla la escritura: los
cuerdos, con buen seso, en tendrán la cordu-

ra; los mancebos livianos guárdense de locura:
escoja lo que es mejor el de buena ventura.
68. Las del buen amor son razones encobiertas:
trabaja do fallares las sus señales ciertas; si
la razón entiendes o en el seso aciertas, non
dirás mal del libro que agora rehiertas:
69. do cuidares que miente dize mayor verdat,
en las coplas pintadas yaze grant fealdat; di-
cha buena e mala por vientos la juzgat: las
coplas con los puntos loat o denostat.
70. De todos estrumentos yo, libro, so pariente:
bien o mal, qual puntares, tal diré, ciertamen-
te; quál tú dezir quesieres, y faz punto e tente;
si puntarme sopieres siempre me abrás en miente.
"Las anteriores reflexiones se apoyan en de-
claraciones como las que hiciera fray Bernardino
de Sahagún: Vosotros, los habitantes desta
Nueva España, que sois los mexicanos,
tlaxcaltecas y los que habitéis en la tierra de
Mehuacan, y todos los demas indios destas
Indias Occidentales, sabed que todos habéis
vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatria
en que os dexaron vuestros antepasados, como
está claro por vuestras escrituras y pinturas
y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta
agora. Pues oid agora con atención, y enten-
ded con diligencia la misericordia que Nues-
tro Señor os ha hecho por sola su clemencia,
en que os ha enviado la lumbre de la fe cató-
lica para que conozcáis que él solo es verdadero
dios, criador y redemptor, el cual solo rige todo
el mundo. Y sabed que los errores en que habéis
vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos
y engañados. Y para que entendedís la luz que
os ha venido, conviene que creáis y con toda
voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que
son palabras de Dios, las cuales os envía vuestro
rey y señor que está en España, y el vi-
cario de Dios, Sancto Padre, que está en Roma,
y esto para que os escapéis de las manos del
Diablo en que habéis vivido hasta agora, y vais
a reinar con Dios en el Cielo. Vol. 1, pp. 65
Necesario fue destruir las cosas idolátricas y
todos los edificios idolátricos, y aun las cos-
tumbres de la república que estaban mezcla-
das con ritos de idolatrias y acompañadas con
cerimonias idolátricas, lo cual había casi en todas
las costumbres que tenia la república, con que
se regía, y por esa causa fue necesario
desbaratarlo todo y ponerlos de otra manera de

policia que no tuviese ningún resabio de co-
sas de idolatria. V.2, pp. 627-628

"Es muy posible que esa diferencia descansa
en los fundamentos ideológicos que operan
entre los Pueblos Indios y occidente. Esos sis-
temas están inmersos, en lo que podríamos lla-
mar, resumidamente, los basamentos que
producen y reproducen por una parte la oralidad,
que hasta ahora ha sido totalmente "ninguneada"
y despreciada por los fundamentos ideológicos
que ha impuesto la cultura occidental y que
proviene de su propia escrituralidad.
Esa peculiaridad de los Pueblos Indios ni si quiera
a sido tratada seriamente, debido al profundo
desprecio que se tiene hacia los que no siguen
los cartabones de la cultura escrita cristiano oc-
cidental, que es evidente hacen funcionar de una
manera distinta la concepciones no solamente del
futuro y presente sino también hacia el pasado.



Primera Temalacense en migrar a
Puerto Vallarta con su hijo.



Ines haciendo trensitas en playas de
Nuevo Vallarta. 2001.

Perspectivas transculturales sobre la condición femenina y su relación con los cultos religiosos en los aparatos estatales

DRA. MARÍA RODRÍGUEZ-SHADOW

DIRECCIÓN DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL-INAH

davecita@hotmail.com

El interés de este artículo es examinar la manera en la que las mujeres de cuatro sociedades distintas se vincularon a los aparatos de Estado correspondientes y el papel ritual que cumplieron en el culto oficial en las culturas mexicana, griega, romana y egipcia donde se desarrollaron administraciones estatales muy complejas con economías sustentadas en la expansión militar y la explotación económica de otros pueblos.

El examen crítico del papel que cumplía la ideología en general y la religión en particular en el control de las actividades productivas y las prácticas rituales resulta de vital importancia, toda vez que las creencias religiosas y las ceremonias asociadas a éstas desempeñan un importante papel en la racionalización de la subalternidad social femenina, sobre todo en las culturas en las que la religión ocupó un lugar preponderante.

Las creencias religiosas en las sociedades que aquí nos interesan constituyeron un sistema en el que se integraron gran cantidad de prácticas, ritos, cultos y ceremonias, y que llegó a ser una institución muy desarrollada y compleja con un amplio panteón de deidades tanto masculinas, como femeninas, en las que había un cuerpo jerarquizado de presbíteros encargados de presidir y administrar los servicios religiosos, así como de vigilar el cumplimiento de los cánones y normas vigentes. Las diosas que había en estos panteones adoptaban papeles de madres, hermanas, esposas, concubinas o subordinadas que no mantenían una condición de igualdad frente al poderoso dios creador central, que por lo general era un dios de la guerra, de la muerte. Aquellas deidades, aunque poseían poderes no tenían una relación de igualdad con relación a sus colegas masculinos a quienes estaban subordinadas y de quienes fueron víctimas, en muchas ocasiones, de violencia sexual. Muchas de estas divinidades, a pesar de tener aspectos maternos eran feroces y sanguinarias.

La religión en dichas sociedades era básicamente de dos tipos: la que podemos llamar popular y la oficial, esta última apoyada por el estado. La primera consistiría en las ceremonias llevadas a cabo en el ámbito doméstico y dedicada a los cultos locales y la segunda se fundamentaría en el cuerpo de creencias, ceremonias y rituales sustentados por la administración gubernamental y efectuados en las celebraciones litúrgicas protagonizadas por los funcionarios estatales o sacerdotisas especiales.

Para comenzar deberá recordarse que a pesar de que las sociedades azteca, egipcia, griega y romana están ubicadas en diferentes tiempos y regiones geográficas se asemejan en que a) son colectividades jerárquicas, con diferen-



Para la fiesta de Acción de Gracias, Waukegan, Illinois, 2001.

tes grados de androcentrismo; b) tienen un aparato estatal muy complejo; c) una economía basada en la expansión territorial y la sujeción y explotación de los recursos de otros pueblos, y d) poseían una ideología basada en la guerra y una religión oficial que privilegiaba la veneración de deidades masculinas guerreras.

En las sociedades que nos interesan aquí las mujeres eran las encargadas, por una estricta división sexual del trabajo, de llevar a cabo las prácticas religiosas domésticas, aunque por diferentes factores que tienen que ver con el desarrollo de las fuerzas productivas, las particularidades de los cultos, los sistemas políticos y otros aspectos, ellas ejercieron y desempeñaron distintos roles religiosos y tuvieron estatus sociales diferentes. Referiré los aspectos relevantes mediante la comparación entre sus roles, asimismo destacaré su desempeño con relación a los ritos y ceremonias religiosas celebradas por el estado.

Hay evidencia arqueológica de que las egipcias, desde el reino antiguo que comprende el año 2670 hasta el 2195 antes de nuestra era (a. n. e.), participaban en los rituales del templo y ocupaban un lugar en la compleja jerarquía sacerdotal, aunque sólo intervenían en los santuarios dedicados a diosas.¹

También se cree que en Mesoamérica antigua, particularmente en Xochitlácatl, sitio fechado de 680 a 830 a. n. e., ellas ocuparon un lugar significativo en el ritual religioso.² Entre los aztecas, las mujeres tenían la obligación de participar en las ceremonias religiosas oficiales,³ aunque nunca tuvo el mismo significado, ni la importancia que asumió en la sociedad egipcia o la romana.

En la Roma antigua también existían rituales religiosos que se llevaban a cabo en distintos contextos: *oikos*, que se desarrollaban en ambientes privados domésticos y *polis*, festivales organizados por el Estado en grandes celebraciones públicas. Aunque las mujeres participaban en ambas ceremonias, los hombres oficiaban predominantemente en los cultos masculinos y las mujeres en los femeninos.⁴

Cualquier mujer podía intervenir en las ceremonias religiosas como observadora, mientras estuviese participando en un rito de paso o fuese sacerdotisa, estas últimas recibían el nombre de *pythia*. Las adolescentes asistían a los cultos dedicados a la diosa Fortuna, representada por una imagen femenina que sostiene un caracol con frutas, quien garantizaba su maduración física y sexual. Este ritual, que marcaba la pubertad, coincidía generalmente con sus esponsales. Después del matrimonio las mujeres debían honrar a Fortuna Primigenia de Praeneste, que era la patrona de la maternidad y el nacimiento para que las bendijera con una larga prole.⁵ En Roma había un santuario dedicado a la adoración de la diosa madre o *Mater Matuta* en la que sólo podían entrar matronas patricias muy respetables, aunque tenían otra advocación con un altar especial llamado Templo de la Castidad para las plebeyas.

En las afueras de Roma se erigió una capilla consagrada a la Diosa Fortuna de los Baños (*Balnearis*) donde el día primero de abril se realizaban determinados rituales que sólo las cortesanas y las prostitutas podían llevar a cabo. El mismo día las casadas realizaban ritos en honor a Venus para propiciar la armonía doméstica y la fidelidad marital. A causa

de las crisis de valores, a fines del primer siglo, se llevó a cabo una política estatal enfocada a enfatizar los cultos de la crianza, la castidad y los lazos familiares. Sin embargo, parece que los esfuerzos gubernamentales de restauración religiosa aunados a la renovación de la legislación marital tuvieron escaso impacto en la moralidad pública.⁶ Entre los romanos, a diferencia de los griegos, los egipcios y los aztecas, se presentó esta separación de deidades específicas según la pertenencia de clase y la dicotomía entre mujeres respetables y prostitutas.

La diosa Vesta entre los romanos, llamada Hestia en Grecia, era la deidad de la tierra y en su honor se llevaban a cabo rituales tanto públicos, como domésticos. Esta divinidad se representaba con una flama perenne que simbolizaba la continuidad de los lazos familiares y la unión comunitaria. Dejar morir esa llama era un asunto grave y se responsabilizaba de su mantenimiento a una hija, debido a su castidad. Se ha supuesto que esta tradición se transformó en un culto estatal a partir de la antigua costumbre de que la hija más joven del rey se dedicara a la veneración de la Madre Tierra.⁷ Las vestales, que de ninguna manera compartían los altos privilegios reservados a los supremos sacerdotes, también se encargaban de los rituales de la fertilidad y la agricultura.

Estas vírgenes dedicadas al culto a las deidades patronas de la fertilidad humana y la agraria eran las víctimas propiciatorias preferidas para ser ofrendadas en el altar de los sacrificios.⁸

Estas ceremonias romanas efectuadas para asegurar y favorecer la fecundación de los campos eran semejantes a las que las castas adolescentes aztecas llevaban a cabo frente a Xilonen, en el mes *hueytecuilhuitontli*, en honor a la diosa del maíz tierno. Se trata de una fiesta que duraba ocho días en cuyos bailes participaban tanto hombres como mujeres, éstas lo hacían con el pelo suelto para propiciar una mayor cantidad de cabellos en los elotes y por lo tanto una mayor abundancia de granos.⁹

Aunque las jóvenes que celebraban a Xilonen no eran propiamente sacerdotisas, entre los aztecas sí las hubo. La admisión al servicio del templo se efectuaba a los doce años, ahí la niña recibía el nombre de «moza de penitencia», se mantenía casta y vivía enclaustrada dedicada al culto de su dios. El trabajo que les correspondía hacer durante su estancia en el templo era regar y barrer, elaborar «los lienzos de muchas labores para ornato»,¹⁰ atizar el fuego sagrado e incensar a las imágenes¹¹ y hacer cada mañana de comer a los dioses y a sus sacerdotes.¹²

Estas doncellas compartían con los ministros de culto las obligaciones del rito, se vestían con un traje blanco y sin adorno alguno, hacían penitencia a media noche, para sacrificarse se picaban las orejas con puntas de maguey hasta que manara la sangre; estaban obligadas preservar su virtud sexual rigurosamente.¹³ La pena de muerte era el castigo que merecían las sacerdotisas aztecas, también las vestales que rompían sus votos de castidad eran enterradas vivas.

Como «nada se velaba tanto en estas mujeres consagradas al templo como la continencia» el delito de ese tipo era inadmisiblemente. La represión y el terror que las jovencitas tenían al castigo capital eran tan intensos que jamás se registró, en los *Anales de México*, que alguna de estas virge-

nes hubiera violado sus votos de castidad.¹⁴ Entre las vestales debió imperar el terror a esta brutal condena pues sólo se conocen menos de diez casos de ejecuciones de este tipo.¹⁵ En Tenochtitlan, Roma y Grecia la persecución de las sacerdotisas infractoras significa que el pensamiento que conectaba la virtud femenina con la preservación de los fundamentos del estado estaba firmemente establecido.

En muchas sociedades antiguas los espartanos, etruscos y los germanos, entre otras, han vinculado la pureza y la castidad femenina con el vigor de los cimientos sociales. El hecho de que los amantes de las sacerdotisas recibieran sanciones menos severas, el exilio, por ejemplo, es indicativo de la existencia de un doble patrón de moralidad.

Las doncellas aztecas, mantenidas en reclusión en los templos, eran especialmente solicitadas para esposas, pues su permanencia ahí constituía una garantía de pureza y de recato. Entre los romanos, por ley, las vestales estaban liberadas de la tutela de su *pater familias*, cuestión que aparentemente las dotaba de una condición de emancipación respecto al resto de las mujeres.

A causa de su particular condición legal tenían diversos derechos: redactar testamento, conducir una carroza de dos ruedas que confería estatus a su ocupante, la gente debía cederles el paso en la calle y tener sitios especiales en el podium imperial, privilegios sólo reservados a las mujeres de la elite. Sin embargo, no podían heredar de un pariente intestado, ni nadie podría heredar de ella si moría sin escribir su testamento. Las romanas al servicio de la religión estuvieron sujetas, en efecto, a restricciones, pero no tenían las mismas limitaciones que la gente ordinaria.¹⁶

Sólo las vestales y las sacerdotisas al servicio de Ceres, deidad venerada desde tiempos inmemoriales y que protegía los campos de cultivo de las comunidades agrícolas y *Tellus*, la Cihuacóatl romana, ambas guardianas del matrimonio y la procreación, tenían las prestigiosas tareas de administrar el culto estatal.

El equivalente de Ceres es la divinidad griega Deméter, que junto con Isis, una diosa muy importante de Egipto, adorada desde el año 2500 a. n. e., fue integrada a los cultos tradicionales, ambas vinculadas a los intereses gubernamentales y administrados por el estado romano, ya que el templo de Ceres, después de una victoria política de los plebeyos, se convirtió en el centro de distribución gratuita de despensas para alimentar a los grupos menesterosos y los sectores indigentes de la población urbana.¹⁷ El estado azteca también aprovechó los rituales religiosos oficiales para efectuar este tipo de distribución de comestibles que servían para paliar la pobreza en Tenochtitlan.¹⁸

La veneración de estas deidades femeninas en estados tan fuertemente militarizados podía ser marginada fácilmente por la adhesión a dioses masculinos y belicosos. Tal es el caso de Huitzilopochtli, entre los aztecas; Mitra, entre los romanos; Zeus, entre los griegos, y Ra, entre los egipcios. El culto a estos agresivos dioses se popularizó entre los soldados y los combatientes de estas civilizaciones. La adoración de las violentas divinidades masculinas eclipsó la adoración a las antiguas deidades agrícolas.

Aunque basándose en la existencia de deidades femeninas, como Toci, Teteo Inan,

Xilonen, Tlazoltéotl, Xochiquétzal, Quilaztli, Itz'papatl, Chalchiuhtlicue, Tonantzin, Chicomecóatl entre los nahuas, Artemisa, Hera, Atenea, Afrodita, Hestia y Deméter en Grecia¹⁹; Diana, Juno, Minerva, Venus, Vesta y Ceres en Roma; Isis,²⁰ Maat,²¹ Hathor²² y Sacmis,²³ entre los egipcios y en la presencia de sacerdotisas especiales dedicadas al culto de esas divinidades se ha planteado que entre los egipcios, griegos, romanos y aún en Mesoamérica existió un matriarcado no se han aportado pruebas concluyentes para apoyar esta opinión.

¿El hecho de compartir los trabajos relacionados con la divinidad les concedió a las mujeres algún tipo de privilegio? Puesto que la administración del culto era dirigida por varones y había una jerarquía muy estricta de la que las mujeres estaban excluidas, por más que recibieran nombres especiales para designarlas: *pythia*, para los griegos; *hemet netjer*, para los egipcios; *cihuatlamacazqui*, para los aztecas, y *vestales*, para los romanos. La literatura, los especialistas en los estudios sobre la sociedad egipcia, griega, romana, así como los cronistas y muchos estudiosos de la cultura azteca insisten en señalar el carácter discriminatorio de su participación en las actividades rituales oficiales.

Durán²⁴ admite que «de ninguna manera se permitía entrar [a alguna] mujer ante el ídolo, ni administrar cosa ninguna ante él, ni aun subir las gradas arriba, y así lo guardaban, como si quebrantarlo fuera sacrilegio o un crimen así era su ley.» De todos modos, no todas las jóvenes tenochcas pudieron ingresar al servicio del templo, ya que «no eran admitidas, sino sólo uno de los seis barrios que estaban nombrados para tal efecto.»²⁵ Tanto Vaillant²⁶ como Clavijero²⁷ afirman que las jóvenes «estaban excluidas... de las preeminentes dignidades del sacerdocio.» Esta estructura sacerdotal tan profundamente jerarquizada también existía en la sociedad egipcia.²⁸ Lo anterior muestra que la función que las mujeres desempeñaron en el rito, pilar y eje de vertebración de la religión mexicana y egipcia, fue puramente marginal.

En la sociedad azteca las nobles, pese a su condición de clase no tuvieron acceso



La foto imprescindible. Waukegan, Illinois, 2001.



Musicos, Temalac, Gro. 2001.

al poder político, ni a ningún puesto que implicara una asociación positiva con la administración estatal. Durante su soltería estaban sujetas a la autoridad paterna y al casarse quedaban bajo el dominio de los maridos. No tuvieron la posibilidad de controlar o intervenir en el destino de su pueblo y la mayoría de las veces ni en el suyo propio.

A razón de su pertenencia genérica, las mujeres nobles en Roma, Grecia, Egipto y Tenochtitlan estaban excluidas de la sucesión y no ocuparon, hasta donde se sabe, ningún cargo en el gobierno que les permitiera alcanzar alguna ventaja personal; aunque se piensa que algunas nobles pudieron llegar a tener el título de «reinas» o «cacicas», ello no tuvo ningún significado en el plano social, gubernamental o administrativo.

Esta ideología sexista religiosa generó mitos «explicativos» y legitimadores del carácter subordinado y secundario de las deidades femeninas que legalizaban su condición de sumisión frente a sus colegas. Esta sociedad guerrera y masculinista generó un patrón basado en poderosos dioses varones que se hallaban, sin embargo, jerarquizados y subordinados al belicoso dios supremo y, a su vez, las deidades femeninas a todos ellos. Los mitos

religiosos, entonces, tendían a justificar la conveniencia de la subordinación y el sometimiento en la que se mantenía a las mujeres.

Conclusiones

Como la azteca, la griega, la romana y la egipcia eran sociedades guerreras y las mujeres no ocuparon puestos relevantes en la jerarquía sacerdotal fueron excluidas de los entrenamientos bélicos y sus papeles domésticos y reproductivos se sobreenfatizaron, resulta lógico que los estados se hayan preocupado poco por su educación o su participación en igualdad de circunstancias con los varones.

Desde luego, hay que tomar en cuenta que eran sociedades clasistas donde los hombres y las mujeres tenían papeles y esferas diferentes.²⁹ Las mujeres encontraron barreras sociales que las separan al estatus civil asignado: esposa, madre, hermana, hija, sirvienta, esclava, entre otros. Los derechos y los deberes de los actores sociales estaban claramente estipulados aunque diferían de una sociedad a otra.³⁰ El único rol político activo que se permitió a las mujeres de la elite tanto en la sociedad griega, como en la romana y la azteca se limitaba a su participación en los enlaces nupciales para la creación

de alianzas en tratados de paz o comercio con otras entidades políticas, cosa que no ocurrió entre los egipcios pues, como se sabe, los sucesores al trono se casaban con sus hermanas. En apariencia las mujeres de elite gobernante romana gozaban, al menos durante el tiempo de la república tardía, de mucha más autonomía que las mujeres de estatus similar en la Atenas clásica. A diferencia de lo que ocurrió entre las aztecas y las griegas, las mujeres egipcias y romanas eran el poder detrás del trono.

En el terreno de lo bélico, los griegos fueron los únicos que creyeron que el campo de batalla era un lugar que podía ser ocupado por las mujeres, aunque esta participación no les concediera ningún privilegio en lo político, se sabe que Fulvia y Cleopatra, primera y tercera esposa de Marco Antonio combatieron hombro a hombro con su cónyuge.³¹

Otro aspecto relevante a considerar es el trabajo que desempeñaban las mujeres y el grado de prestigio que podía alcanzarse con él. Entre las aztecas sólo las mujeres pobres pudieron realizar trabajos remunerados o ejercer la prostitución, entre las mujeres de la elite los trabajos administrativos estuvieron restringidos.

En las sociedades aquí tratadas las mujeres pudieron llevar a cabo trabajos y oficios muy semejantes: como hilanderas, bailarinas,³² lavanderas,³³ tejedoras,³⁴ bordadoras, costureras, terapeutas, parteras, casamenteras, vendedoras,³⁵ prostitutas, desarrollar las labores domésticas e intervenir en las prácticas religiosas. Empero, algunas ocupaciones que desplegaron las romanas eran desconocidas entre los egipcios, los aztecas y los griegos: la pesca y la carnicería.

En la Grecia antigua las prostitutas pudieron lograr altos niveles de instrucción e interactuar intelectualmente con estadistas y eruditos, fenómeno que no ocurrió en Tenochtitlan, en Roma o en Egipto. Entre los grupos gubernamentales de Grecia, Roma y Egipto las consortes pudieron ejercer cierto grado de influencia, una limitada participación a nivel político y disfrutar de papeles impensables para las aztecas de su misma clase social.³⁶

Entre los griegos hay escasez de fuentes escritas sobre mujeres particulares, en cambio hay abundancia de retratos femeninos en el arte y la literatura. Puesto que las mujeres participaron poco en actividades masculinas como la administración o la política, sus efigies capturaron el imaginario colectivo y por ello las encontramos presentes en los cuentos, leyendas y mitos, en este sentido, los personajes femeninos en las leyendas aztecas suelen ser más misóginos que los existentes entre los griegos,³⁷ los romanos o los egipcios.

Hasta donde se sabe los griegos fueron los únicos que se preocuparon por considerar la cuestión del papel de las mujeres, hubo que esperar mucho tiempo para que tal cosa ocurriera aun en las sociedades contemporáneas. Platón, quien pensaba que las mujeres eran inferiores a los hombres, consideró, a diferencia de Aristóteles, que había excepciones. El filósofo de Estagira, por su parte, planteaba que los roles pasivos y las actividades reproductivas a las que estaban confinadas las mujeres se debían a su limitada capacidad para la actividad mental.

NOTAS:

- ¹ Robins, 1996:142; Watterson, 1997
² (Serra y Durand 1998)
³ (Durán, I, 1967:241)
⁴ (Blundell, 1995, 160) Esta autora, sin embargo, señala, al menos dos excepciones a esta regla, *Ibid.*,
⁵ (Pomeroy, 1975, 207)
⁶ (Pomeroy, 1975, 209)
⁷ (Pomeroy, 1975, 210)
⁸ (Keuls, 1985, 131, Blundell, 1995, 161)
⁹ (Sahagún, 1979:83-889)
¹⁰ (Acosta, 1979:242)
¹¹ (Clavijero, 1971:168)
¹² (Acosta, 1979:241)
¹³ (Código Ramírez, 1979:128)
¹⁴ (Clavijero, 1971:168)
¹⁵ (Pomeroy, 1975, 211)
¹⁶ (Pomeroy, 1975, 213)
¹⁷ (Pomeroy, 1975, 217)
¹⁸ (Véase Rodríguez-Shadow, 1998)
¹⁹ (Keuls, 1985, 129, Blundell, 1995, 163)
²⁰ Madre de Dios, reina del cielo y soberana de los dioses (Rose-Marie y Rainier Hagen, 1999:183)
²¹ Hija de Ra, el sol, dios supremo
²² Descendiente de Ra, diosa de la fecundidad, del amor de la música de la danza (Rose-Marie y Rainier Hagen, 1999:183)
²³ Patrona de los sanadores, pero provocadora de guerras y epidemias.
²⁴ (Durán, I, 1967:30)
²⁵ (Acosta 1979:242)
²⁶ Vaillant (1980)
²⁷ (Clavijero 1971:168)
²⁸ Véase Robins, 1996:144)
²⁹ Ni entre los aztecas, ni los romanos los hombres de rango podían casarse legalmente con sus esclavas, aunque en ambas sociedades existía la posibilidad de recuperar su libertad pagando un precio. De todas maneras, nunca un esclavo azteca pudo lograr la educación, el prestigio, la influencia o la seguridad económica que alcanzaron algunos esclavos romanos. Pero esta afirmación se limita a los varones, no se aplica a las mujeres, quienes estaban sujetas a una servidumbre doméstica (Pomeroy, 1975, 196)
³⁰ Por ejemplo, los hijos que una mujer tenía con un hombre esclavo no pertenecían al dueño de éste sino a ella si era libre o a su propietario si se trataba de una esclava entre los romanos, pero entre los aztecas la descendencia

pertenecía al dueño del esclavo varón. Las esclavas entre los romanos eran liberadas, de acuerdo a una ley proclamada en el año 4 a. n.e. a la edad de casarse¹, pero entre los aztecas era para el resto de la vida o la muerte en la piedra de sacrificios.

³¹ (Pomeroy, 1975, 187)

³² El oficio de la danza fue una labor que existía en tres de las sociedades aquí estudiadas, excepto en la azteca. Estas práctica recreativa la pudo ejercer cualquier ciudadano de cualquier género y clase social, pero al parecer casi siempre tuvo carácter ritual, más que lúdico o sexual.

³³ En Roma las labores de lavado de ropa fueron desempeñadas indistintamente por los hombres y mujeres, en cambio, en la Atenas clásica y Egipto sólo las mujeres ejercieron este oficio, trabajo que no se menciona entre los aztecas, aunque se sabe que fue una tarea desempeñada por las mujeres en el ámbito privado del hogar sin recibir remuneración.

³⁴ Pomeroy, (1975, 200) señala que los hombres romanos si desempeñaron este oficio de tiempo completo asevera que esto se debió quizá a la emergencia de industrias a pequeña escala.

³⁵ A diferencia de lo que ocurrió en el mundo azteca, entre los romanos las mujeres si pudieron comerciar con artículos suntuarios o exóticos (Pomeroy, 1975, 200).

³⁶ Un aspecto que debe destacarse es que tanto entre los egipcios, como entre los romanos había mucha preocupación social por el lugar en el que descansarían los restos mortales. A causa de ello una esposa tenía muchas oportunidades de ser enterrada en la cripta familiar de su marido, algo semejante ocurría entre los egipcios, sin embargo esto mismo resultaba improbable entre los aztecas. Al parecer, lo que ocurrió entre los mayas, asunto que no tratamos aquí, se parece más a la situación que se presentó entre los romanos, egipcios y griegos, véase Lowell Gustafson y Amelia Trevelyn (eds.), 2002, *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Greenwood, Publishing Group.

³⁷ Tómese el ejemplo de Penélope y Andrómaca, entre otros, véase Repolles, 1973.

BIBLIOGRAFÍA:

Acosta, Joseph de, 1979, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plan-*



Angelica con sus hijos, Waukegan, Illinois, 2001.

tas y animales de ellas y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios, México, Fondo de Cultura Económica.

Arqueología Mexicana, 1996, *Los dioses de Mesoamérica*, Vol. iv, Núm. 20, julio-agosto.

Blundell, Sue, 1995, *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Harvard University Press.

Clavijero, Francisco Javier, 1971, *Historia antigua de México*, 3a. edición México, Porrúa, (Colección Sépan Cuántos núm. 29).

Código Ramírez, 1979, *Relación de los indios que habitan en esta Nueva España*, México, Innovación.

Cohen, David, 1991, *Law, sexuality, and society. The enforcement of morals in classical Athens*, New York, Cambridge University Press.

Durán, Diego, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España Islas de Tierra Firme*, 2 v. Porrúa, México.

Gardner, Jane, 1991, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington, Indiana University Press.

Hagen, Rose-Marie y Rainer Hagen, 1999, *Egipto. Hombres, Dioses Faraones*, Barcelona, Taschen.

Keuls, Eva, 1985, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, Los Angeles, University of California Press.

Pomeroy, Sarah, 1975, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, New York, Schocken Books.

Robins, Gay, 1996, *Women in Ancient Egypt*, Cambridge, Harvard University Press.

Rodríguez-Shadow, M. 2000, *La mujer azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, cuarta edición.

Rodríguez-Shadow, M. 1998, *El estado azteca*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, segunda edición.

Repolles, José, 1973, *Las mejores leyendas mitológicas*, México, Bruguera.

Sahagún, Bernardino de, 1979, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4a. edición, México, Porrúa.

Serra Puche, MariCarmen y Karina Durand, 1998, "Las mujeres de Xochitlcatl" en *Arqueología Mexicana*, Vol v, Núm. 29, 20-27.

Vaillant, George, 1980, *La Civilización Azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.

Watterson, Barbara, 1997, *Women in Ancient Egypt*, London, Sutton Publishing.



Temalaquense aplicando un tatuaje en Bahía de Banderas, 2002.



Padres migrantes y la crianza de los bisnietos. Temalac, Gro.

Mito y tradición en Azcapotzalco: El caso de la *Sirena Malintzin-Cihuacoatl* de los manantiales chintololos

ARQ.LGO. JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ GÓMEZ
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH



La cocinera de la boda. Temalac, Gro. 2000.

Introducción

La zona de Azcapotzalco, situada en el noroeste de la Cuenca de México, ha sido habitada de manera continua desde los tiempos del preclásico medio. Su territorio, originalmente húmedo y ribereño, con abundancia de manantiales, sustentaba una forma de vida rural basada en actividades económicas primero de carácter lacustre y agrícola y luego agrícola-ganadera. Ecos de esta antigua forma de vida fueron las leyendas, las consejas y las tradiciones típicas conservadas de modo preponderantemente oral y que al fin se recogieron en forma de relatos costumbristas por cronistas y periodistas, cuando la conurbación de la Ciudad de México integró la zona de Azcapotzalco a la mancha urbana.

Algunas de estas tradiciones pueden agruparse en torno a un tema central: la *Sirena Malintzin-Cihuacoatl* y su relación con los manantiales existentes en la zona de Azcapotzalco. Es, de hecho, lo que trataremos en el presente ensayo.

Los relatos sobre la *Sirena* y los manantiales

Los relatos acerca de la *Sirena de Zancopinca* o *Malintzin* recopilados a mediados del siglo XIX, en 1975 y 1984, registran lo siguiente:

1) En los terrenos que hoy ocupa la actual Unidad Habitacional Cuiclahuac existió, hasta 1955, un profundo y gran manantial que se conocía como Zancopinca ("Donde se hacen los adóbes"). Este ma-

nantial o alberca, según una antigua descripción del siglo XIX, tenía un brocal de piedra que delimitaba una figura ovalada, de aproximadamente 20 metros de diámetro y 4 metros de profundidad. Las paredes del manantial eran de muros de tezontle rojo y negro. El manantial contaba con escaleras de piedra que partían de un extremo y que bajaban al interior. Por lo regular, el manantial estaba lleno hasta casi el borde, se puede ver cómo las escaleras circulares descendían hasta perderse en la oscuridad del fondo. En los alrededores, se podían observar restos de construcciones coloniales (cajas de agua y caños de acueducto) que evidenciaban las antiguas obras de abastecimiento de agua para Tlatelolco.

Asimismo, en las paredes de tezontle del manantial, se encontraban inscripciones coloniales de esas obras. Se relataba que allí en ese manantial o alberca de Zancopinca, habitaba un espíritu femenino, que algunos llamaban *Malintzin*. Ésta tenía una figura bellísima de mujer, de vestido blanco y largo pelo negro suelto. Poseía además una hermosa voz.

Se decía que con ella cantaba al amanecer y al anochecer, atrayendo a los hombres imprudentes y apasionados, atrayéndolos al manantial para que entraran a buscarla y así ahogarlos. También se mencionaba que el espíritu surgía de cuerpo entero en la noche, salía del manantial y recorría las calles de los barrios de Azcapotzalco, apareciéndoseles a los hombres solos. Algunos de éstos la seguían sin darle alcance, otros proseguían la persecución y desaparecían con ella. (Ramírez, 1979; Solórzano, 1989:79)

Por otra parte

2) La *Malintzin* o *Sirena de Zancopinca* que habitaba en el manantial del mismo nombre, atrapaba hombres para matarlos, ahogándolos y se decía que algunos que la lograban alcanzar y que habían sobrevivido contaban que no sólo tenía un hermoso cuerpo y larguísima cabellera lacia y negra y que siempre se mostraba de espaldas y que al voltear súbitamente el espíritu mostraba un terrible rostro de caballo (Solórzano, 1984: 54).

Por último

3) La *Malintzin* o *Sirena de Zancopinca*, no sólo se había aparecido en tiempos coloniales o durante el siglo XIX, sino que se decía que esta aparición se presentaba en tiempos prehispánicos y que en cierta ocasión se robó al Señor de Azcapotzalco, "Tlatohuane", cuando éste comía en casas reales, en Los Reyes Izquiltán (barrio de Azcapotzalco) dejando en pago cada año, una bandeja de frutas y legumbres a la esposa del señor, por el hombre que se había llevado. (Placa del Barrio de los Reyes, Alameda del Sur; 1986; Urdapilleta, 1990: 1-3)

En cuanto a los manantiales, las tradiciones nos mencionan que:

A) La gente de San Juan Tlilhuacan (pueblo de Azcapotzalco) cuenta que los ahuehuetes de su pueblo fueron plantados por orden de Netzahualcoyotl, alrededor de un ojo de agua que había en el centro de la población, donando los árboles a los naturales de Tlilhuacan por la relación que había entre las familias de Texcoco y las de Tlilhuacan. Los ahuehuetes así plantados eran siete árboles gigantes que tenían el follaje entrelazado y se decía desde la época colonial, que estaban encantados, ya que antes, en los tiempos prehispánicos, había un manantial que brotaba y hacía estanque entre las raíces de los ahuehuetes, pero que nadie la bebía ya que el que la bebía o tomaba, quedaba encantado y desaparecía, ya no se sabía de él.

Tiempo después, cuando los frailes dominicos se establecieron en Azcapotzalco y se edificó la parroquia en el antiguo mercado de esclavos, se organizó una gran procesión con la Virgen del Rosario. Esta procesión salió de la parroquia, del centro de Azcapotzalco y se dirigió a San Juan Tlilhuacan, a los ahuehuetes. Allí, en presencia de la Virgen, se tapó el manantial prehispánico con piedras y tierra y se edificó encima una pequeña capilla de madera para la Virgen del Rosario, que se quedó allí como protección, ya que el manantial era refugio del mal. Con esto se acabó el encanto, la maldad.

Con el paso del tiempo, la capilla de madera se deterioró y la Virgen fue trasladada en procesión a

la parroquia de Azcapotzalco, pero los vecinos cuentan que todavía si se pone el oído contra la tierra, en el centro del espacio de los ahuehuetes, se oye el ruido del agua que pasa por abajo (Ramírez, 1979; Sánchez, 1974; 123-127; Tavares, 1999)

B) Según las tradiciones, la capilla del Señor de Nextengo (barrio de Atzacapotzalco) fue construida sobre un manantial que se encontraba en el centro de un círculo de antiguos y corpulentos sabinos o ahuehuetes, un lugar mágico para la mentalidad prehispánica a semejanza del sitio de los ahuehuetes de San Juan Tlilhuaca.

A principios del siglo xx, existían tres de estos ahuehuetes en San Salvador Nextengo. Todavía se puede observar uno de estos ahuehuetes en el atrio de la capilla. Este árbol está hendido en su parte inferior y en el fondo de éste se encuentra un pozo que todavía muestra agua. La gente de edad contaba por 1950 que, hacia mucho tiempo, cayó un rayo en día claro y seco, perforó el tronco del árbol y brotó un manantial cristalino.

Dicen que por eso se edificó la Capilla del Señor de Nextengo. Otra tradición contaba las cosas en forma diferente. Afirmaba que a principios del siglo xx, por 1906, al tratar de reparar y retocar los desperfectos que mostraba la imagen del Señor de Nextengo, cayó una centella en seco, sobre uno de los tres añosos árboles del atrio.

(Solórzano, 1989: 8; Vázquez, 1953: 77-79)

Los sirenos: entes mágicos acuáticos

Los relatos anteriores hablan, pues, de un espíritu femenino conocido como Malintzin o Sirena de Zancopinca, que habitaba un manantial u ojo de agua. Esta entidad era peligrosa y atrapaba seres humanos, concretamente varones.

Al menos en un caso intercambiaba o pagaba por su presa con una bandeja de frutas y legumbres. A este ser se le clasificaba como *sirena*, esto es, un habitante de ojo de agua o manantial que se podía presentar con figura de ser humano, para llevarse una pareja: mujer si es *sireno*, hombre si es *sirena*. En el relato asociado a la desaparición de cacique de Atzacapotzalco se mencionaba la aparición de una bandeja de frutas y legumbres, a semejanza del relato sobre el *sireno* del Ojo de agua del pueblo de Santiago Acahualtepec de Izlapalapa, D.F. (Sánchez, 2002: 113).

También en relato se habla de que en el ojo de agua que abastecía al pueblo se apareció un sireno (con figura de charro) a una joven, hija única, que lavaba allí. Se casaron y el sireno se la llevó, ambos visitaban regularmente a los padres de la joven; en época de sequía, el sireno llevaba a sus suegros abundantes y frescos vegetales, pero cuando se descubrió su condición de sireno (al levantarse un aire y exhibir su verdadera condición al abrirse sus ropas inferiores) la pareja jamás regresó. Con ello se argumentaba que no se debía tener hijas únicas.

Indudablemente estos *sirenos* (masculinos o femeninos) están asociados al recuerdo del culto prehispánico a los *tlaloques*, servidores de Tlaloc y en su carácter de tales, su aparición implicaba amenazas y sacrificio,

Un ejemplo de ello es el relato que se presenta en los *Anales de Cuautitlán*:

"Al cumplirse los cuatro años que tuvieron hambre (los toltecas) se aparecieron los tlaloque en Chapultepec, donde hay agua. Debajo del agua salió un xilotl mascado. Ahí está viéndolo un señor tolteca, que luego cogió el xilotl mascado y lo mascó; debajo del agua salió un sacerdote de Tlaloc, que le dijo - Villano, has conocido aquí - Dijo el tolteca - Si amo nuestro, ha mucho que nosotros le perdimos y dijo (el tlaloque) - Está bien, siéntate mientras yo hablo al señor - y otra vez se metió en el agua, mas no tardó, volvió a salir y trajo una brazada de buenos elotes. Luego le dijo - Villano, toma a esto y dáselo a Huemac (tlaloani de los tolteca). Piden los dioses a los mexicanos la hija de Tozcucueh; entretanto la comen, ira el Tolteca comiendo un poquito de ella, pues ya se acabara el tolteca y ya se asentara el mexicano. Irán a entregarla en Chalchihcolihuan, en Pantitlán" (Anónimo, 1975:126-127)

También se habla de manantiales (asociados siempre con los ahuehuetes o sabinos) concebidos como refugios del mal (en el caso de Zancopinca y Tlilhuaca) pues encantaban y desaparecían a los seres humanos que habían tomado de su agua o se los relacionaba con prodigios (en el caso de Nextengo) como un rayo en seco, sin nubes.

La Sirena de Zancopinca y la diosa del panteón mexica Cihuacoatl

Al revisar en fuentes históricas sobre el tema de apariciones de entes femeninos en Atzacapotzalco, así como de manantiales que se consideran sobrenaturales, encontramos que:

- Entre los años de 1528 a 1531, el Diablo, que en figura de mujer andaba y aparecía de día y de noche y se le llamaba *Cihuacoatl*, comió un niño que estaba en la cuna en el pueblo de Atzacapotzalco. (Sahagún, 1998:498)

- Año de 1542. En toda la Nueva España, hubo grandes prodigios porque este año... se vió un cometa y en Ezcaputzalco (Atzacapotzalco) manó una fuente por algunas olas (horas) (Tello, 1973:341).

La aparición de Cihuacoatl en Atzacapotzalco en la época temprana colonial está claramente relacionada con las tradiciones de la Sirena de Zancopinca. Esta Cihuacoatl, o "Mujer Culebra" en náhuatl, era una diosa prehispánica que fue adorada no sólo en México-Tenochtitlán, sino también en Atzacapotzalco antes de la Conquista española. Según la información del proceso inquisitorial seguido contra los indios principales de Atzacapotzalco en 1538, el culto a Cihuacoatl, Tlaloc y Tezcatlipoca seguía vigente, aunque de manera clandestina (González, 1912: 100-107).

Se decía que la diosa, Cihuacoatl, otorgaba a la gente cosas adversas como la pobreza, la humillación, la pérdida de posiciones sociales, las calamidades y los problemas domésticos y familiares. Esta diosa tenía su templo en el cerro del Tepeyac (La Villa). Se supone que aparecía, ya sea de día o de noche, en figura de señora con vestidos blancos y un peinado de trenzas que descansaba en la

frente. Decían que las apariciones hechas en la noche voceaban y bramaban en el aire.

Esta diosa no solo recibía el nombre de Cihuacoatl, también el de Tonantzin ("Nuestra madre"). Se comentaba que cuando aparecía de día traía una cuna de niño auestas, como si trajese a su hijo en ella. La aparición se presentaba así en el mercado o *tianguis* y se mezclaba con las mujeres que asistían a comprar. Luego, la Cihuacoatl desaparecía y dejaba en el *tianguis* la cuna, con mantas y tapada como si hubiera allí una criatura dormida. Cuando las otras mujeres se daban cuenta de aquella cuna y de que estaba, en apariencia, olvidada la tomaban y miraban dentro, la destapaban y descubrían el envoltorio que supuestamente cubría a la criatura olvidada por su madre. Lo que encontraban era un enorme cuchillo de pedernal, tinto en sangre seca, como los que usaban los antiguos sacerdotes para sacrificar a las víctimas ofrendadas a los dioses. Con este hecho, todos entendían que la diosa Cihuacoatl había estado ahí (Sahagún, 1998: 39, 40)

Cihuacoatl, como una manifestación de la diosa madre Coatlicue, formaba, junto con Ichpochtli y Quilaztli, un complejo divino femenino que tenía el dominio del agua terrestre, el origen de los dioses astrales, la regencia del ciclo vital (maternidad y muerte) de los seres humanos, así como el control de la provisión de los mantenimientos. (Báez-Jorge, 1988, citado por Maldonado, 2000:69; 2001:82)

Entonces, ¿cómo encontrar relación entre la presencia de la diosa madre prehispánica con los relatos coloniales y decimonónicos de la Sirena de Zancopinca? Una parte de la respuesta a esta pregunta sería el carácter femenino, juvenil con fuerte voluptuosidad y deseo sexual de la Sirena que, con estas particularidades, hechiza y encanta a los hombres. Dichas características son cualidades de Ichpochtli, uno de los tantos nombres de Xochiquetzal, la diosa que representa la parte juvenil de la Diosa Madre Tierra. (Maldonado, 2000: 74) La otra parte de esta relación posiblemente se presenta en la manifestación conocida como Malinalli o Malinalli Xochitl que pertenece también al complejo divino femenino propuesto por los investigadores Báez-Jorge y Druzo Maldonado.



Vicente surtiendo su mercadería en tienda mayorista. Puerto Vallarta.

Por otra parte, Cihuacoatl está relacionada con el ciclo de fiestas de los tloaque ya que es una diosa asociada a las fuentes y manantiales (Maldonado, 2000:71-72), esta relación se manifiesta en la supervivencia sincrética colonial de la mujer/pez o sirena. (Maldonado, 2000:81) La *Sirena Malintzi* también tiene que ver con la *Ilorona* – supervivencia colonial sobre las *tzitzimime*, entes femeninos indígenas aéreos (con vestidura blanca, cabello suelto y cuya aparición de noche y en lugares solitarios era un seguro augurio de desgracias) – asimismo con otra deidad femenina de origen prehispánico, que sería Malinali. Malinali es la hermana de Huitzilopochtli, la abandonada en la peregrinación mexicana y que funda Malinalco y fue deidad de los matlatzincas, según la mitografía oficial azteca. (Durán, 1990) Ésta tendría se presentaría en Atzacapotzalco en un antiguo asentamiento prehispánico localizado bajo el actual barrio de Santa María Maninalco (llamado en la época colonial como Santa María Amalinaltzinco) (Pérez-Rocha, 1982:69-70) ubicado a escasos mil quinientos metros del antiguo manantial de Zancopinca.

Es más, según fuentes históricas, Zancopinca en la época colonial temprana era un barrio denominado San Cristóbal Xancopinca, que comprendía los parajes de Aztacalco Tullan y cercano a Amalinapan. (Chimalpain, 1975: 33,72) Este paraje de Amalinapan fue donde los mexicanos se establecieron en tiempos del señor tecpaneca Tezozomoc, antes de su asentamiento en Chapultepec y de la fundación de su ciudad de México-Tenochtitlán. (Lámina xcvi, Códice Vaticano-Ríos; Chimalpain, 1975: 33, 72; Urdapilleta, 1990: 4-6)

Gracias a diversas fuentes etnohistóricas sabemos que Malinali (conocida también como Malinali Xochitl) tenía un origen divino que, según los *Anales de Cuauhtitlán*, procedía de Mixcoatl y que acompañaba a su hermano Hutzilopochtli en su peregrinación con los aztecas. Se transformaba en el ave o animal que ella quería y hechizaba, matando con su mirada; asimismo, deseaba ser adorada por los mexicas como su hermano.

Al parecer la "hechicera Quilaztli" (que también se menciona en varias fuentes como integrante de la peregrinación mexicana) era uno de sus nombres.

Este ser divino, Quilaztli-Malinalli Xochitl, se separa del linaje mexicana y se une a otro pueblo que, en el caso de la historia de Durán, era el matlatzincas, pueblo muy ligado a los tepanecas de Atzacapotzalco. (Todavía hasta el año de 1538, los caciques de Atzacapotzalco hablaban el matlatzincas, según la información del proceso inquisitorial seguido contra los indios principales de Atzacapotzalco (Carrasco, 1950).

Lo curioso es que Malinali-Malinalli Xochitl-Quilaztli tiene también como sobrenombres el de Cuauhchihuatl (Mujer águila), Yaocihuatl (Mujer guerrera), Tzitzimichuatl (Mujer infernal) y Cihuacoatl (Mujer culebra), lo que cierra el ciclo de identificar a todos estos nombres en el complejo Cihuacoatl-Ichpochtli-Malinalli Xochitl-Quilaztli. (Torquemada, 1975, I: 187-188) Una observación más: según el cronista Ixtlixochitl existía una mujer varonil de la estirpe de Huitzilopochtli que viajaba en la peregrinación azteca, solo que Ixtlixochitl la denomina como

Matlatl, que significa literalmente "agua azul" (Ixtlixochitl, 1997: II, 28). Ello podría explicarse a partir de la relación propuesta por Druzo Maldonado de la diosa Cihuacoatl con los manantiales u ojos de agua y los mercados, en su estudio sobre las deidades en Cuauhnhuac y Huaxtepec. (Maldonado, 2000: 70, 72).

Acerca de dicha relación entre deidad femenina y manantial u ojo de agua, Maldonado menciona que los indígenas de Oaxtepec informaban en su *Relación geográfica... de 1580* que

"Y le llamaban así (Quilaztli), porque la oían llorar cada noche por las calles, y se volvía a su cue. Y que no sabían por qué lloraba, más de lo que v[e]ían como viento, y que llevaba la boca grande y que echaba fuego por ella, y los ojos muy grandes; y que, muchas veces, lo v[e]ían estar lavando ropa en las fuentes..." (Relación de la villa de Huaxtepec, 1985: 202, citado por Maldonado, 2000: 73).

Maldonado manifiesta que la Cihuacoatl-Quilaztli-Ichpochtli estaba fuertemente vinculada a los manantiales y fuentes de agua, ya que estos producen el agua, líquido vital que mana y brota de las entrañas de la Tierra (Coaticue-Tonantzin) y que simbólicamente fecunda a la Madre Tierra, proveyendo alimentos y manifestando un carácter propiciatorio de fertilidad vegetal y de regeneradora de la tierra. (Maldonado, 2000: 70) Ello explicaría la supervivencia colonial y decimonónica de asociar los manantiales y fuentes de agua con el espíritu femenino que atraía hombres con su encanto y belleza, para desaparecerlos o encantarlos.

Por último, de acuerdo con la propuesta de Maldonado, recordemos el carácter comercial prehispánico de Atzacapotzalco como sede del famoso mercado de esclavos, así como de lugar de todo un antiguo barrio de tratantes o traficantes a distancia (pochtecas) denominado Pochtlán, en la actualidad el barrio de San Simón Pochtlán, ubicado en el centro histórico de la actual delegación de Atzacapotzalco.

Consideraciones finales

En el caso de Atzacapotzalco, la presencia de la Cihuacoatl y su complejo de deidades posiblemente se origina por el culto que tenía esta diosa por parte del grupo tepaneca que se instaló en Atzacapotzalco a partir del Postclásico Tardío, en un templo instalado en el barrio de Amalinaltzinco. (En la actualidad Santa María Maninalco) Desconocemos si su culto estuvo ligado al control de los manantiales y el río de Atzacapotzalco (actualmente río de los Remedios) y su aprovechamiento para el desarrollo de una zona chinampera como fue el caso del culto de Cihuacoatl en Xochimilco, Cuicahuac y Culhuacán, aunque parece ser así (Maldonado, 2000: 67-68)

Sabemos que su importancia fue tal, que su recuerdo sobrevivió en forma sincrética y se convirtió en tradición oral: de diosa a mujer/pez o sirena, con lo que adquirió elementos coloniales-cristianos, de manera similar al proceso observado por Druzo Maldonado en la *Tlanchana* de Coatetelco, Morelos. (Maldonado, 2000: 79-82; 2001: 78-84)

Esta supervivencia sincrética de Cihuacoatl en la tradición oral chintolola está acompañada de los siguientes elementos:

- Aparición sobrenatural asociada a una fuente u ojo de agua
- Rapto de un ser vivo (un bebe, un niño, una criatura, un ser humano masculino)
- Su intercambio por un don simbólico (un cuchillo de sacrificio o vegetales, fruta, etc.) que representa la deuda pagada –sacrificio humano– así como dones agrícolas y de fertilidad de la tierra.
- La destrucción o desaparición del ser raptado (ya sea asimilado o devorado por la deidad o ente sobrenatural)

* Proyecto que se está realizando dentro de la maestría "Historia y etnohistoria" en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

BIBLIOGRAFÍA:

- Anónimo, 1975, *Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, IIA-UNAM, México.
- Carrasco Pizaña, Pedro, 1950, *Los Otomies*, IIA-UNAM/INAH, México.
- Chimalpahin, Domingo de San Antón, 1965, *Relaciones originales de Chalco-Amequemecan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durán, Fray Diego, 1990, *Historia de la India de la Nueva España*, 2 vols. Ed. Banco Santander, México
- González Obregón, Luis (compilador), 1912, "El Proceso de los Indios de Atzacapotzalco" en *Procesos de indios, idolatras y hechiceros* Tomo III, Publicaciones de la Comisión Reorganizadora del Archivo General de la Nación, Tipografía Guerrero Hermanos, México.
- Ixtlixochitl, Fernando de Alva, 1997 *Obra Histórica*, 2 vols., UNAM, México.
- Maldonado Jiménez, Druzo, 2000, *Deidades y Espacio Ritual en Cuauhnhuac y Huaxtepec, Tlahuilcas y Xochimilcas de Morelos (Siglos XII-XVI)*, IIA-UNAM, México.
- Maldonado Jiménez, Druzo, 2001 "Territorialidad y espacio ritual en Coatetelco, Morelos (el dato etnográfico)", en *Cuicuilco, Nueva Época*, Vol 8, N°21, Enero-Abril 2001, ENAH, México.
- Pérez-Rocha, Emma, 1982, *La Tierra y el Hombre en la Villa de Tacuba durante la época colonial*, Col. Científica 115, INAH, México.
- Ramírez de Aparicio, Manuel, 1979, *Los Conventos suprimidos en México (Estudios biográficos, históricos y arqueológicos)*, Edición facsimilar de la de 1861. Ed. Panorama, México.
- Sahagún, Fray Bernardino, 1998, *Historia general de las Cosas de la Nueva España*, Col. Cien de México, Conaculta, México, 2 Vols.
- Sánchez García, Ramiro, 2002, "Crónica de Santiago Acahualtepec" en: *Iztapalapa, Crónica de sus barrios y pueblos*, Delegación Iztapalapa-UAMI, México
- Sánchez Ramírez, Emma (coordinadora), 1974, *Atzacapotzalco en el Tiempo*, DDF-Delegación Política Atzacapotzalco, México.
- Solórzano, María Elena, 1984, *Hormiguitas (Relatos de mi pueblo)*, Delegación Atzacapotzalco-Junta de Vecinos, México.
- Solórzano, María Elena, 1989, "San Álvaro y Clavería" en *Sábado... Distrito Federal*, Dirección de Culturas Populares, Conaculta, México
- Tavares López, Edgar, 1999, "San Juan Tlilhuaca o lugar que posee lo negro", en *Atzacapotzalco: Crónicas de la Ciudad de México*, Revista trimestral, Año 4, N° 15, Oct-Dic 1999, Ed. Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, Gobierno del D.F., México.
- Tello, Fray Antonio, 1973, *Crónica Miscelánea de la Santa Provincia de Jalisco*, Gobierno del estado de Jalisco, INAH, IJAH, México, Tomo II.
- Torquemada, Fray Juan de, 1975, *Monarquía Indiana*, IIA-UNAM, México.
- Urdapilleta Pérez, José Antonio, 1990, "Breve noticia sobre el manantial de Zancopinca, Atzacapotzalco", en *El Informador (Noticias de Atzacapotzalco)*, Noviembre de 1990, Boletín mensual de la Junta de Vecinos de Atzacapotzalco
- Vázquez de Santa Anna, Higinio, 1953, *Cosumbres y Tradiciones Mexicanas*, Editorial Botas, México, vol. II.

Arqueología de la sal

ARQ.LGO. BLAS R. CASTELLÓN HUERTA
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS ARQUEOLÓGICOS-INAH

En un estudio reciente publicado por Jeffrey Parsons (2001:9), el autor señala que la mayoría de los sitios antiguos de Mesoamérica en los que se ha reportado la explotación de sal aún carecen de estudios más especializados que nos den a conocer aspectos tales como las fuentes de energía empleadas, los niveles de producción de sal, la organización de la producción, el uso exacto de los moldes cerámicos empleados y los cambios en estos procesos a través del tiempo, entre otros problemas. Aunque existe ya una amplia literatura sobre antiguos sitios salineros, estas cuestiones no han sido profundizadas con el detalle que merecen, salvo en pocos casos, y casi siempre sin continuidad.

Éstos son algunos de los problemas que se han considerado a partir del conocimiento más sistemático de la región de Zapotitlán Salinas, ubicada 22 km al sureste de la ciudad de Tehuacán, Puebla. A pesar de que la región fue estudiada brevemente durante los años sesenta por el equipo de Richard MacNeish, la mayoría de los elementos arqueológicos todavía no son analizados, y la producción de sal es uno de los más importantes, si se considera que en la actualidad ésta es una de las actividades que distinguen a los habitantes de la zona enclavada en la Mixteca poblana.

Actualmente existen más de 13 sitios o parajes en donde se produce sal por el método de evaporación solar, actividad que se realiza de manera intensa de febrero a julio. Básicamente se obtiene sal de dos calidades: la de mesa, para consumo local o regional y la de ganado, que es adquirida por compradores mediante contacto previo. Lo interesante de estos parajes es que todos ellos están ubicados sobre antiguos sitios de producción de sal. Lo que se advierte gracias a la presencia de grandes cantidades de fragmentos cerámicos y montículos de tierra rojiza alrededor de los actuales patios de evaporación solar.

Es sabido que en la época prehispánica existieron tres fuentes de extracción de sal, ya sea en las costas, manantiales o lagunas de agua salina en tierra adentro, o de manera indirecta por el lavado de tierras con alto contenido de sales. Los dos métodos básicos fueron la evaporación solar, y el hervido de salmueras con el empleo de combustible. De estas tres fuentes mencionadas, el lavado de tierras requirió de un mayor número de pasos técnicos. Sin embargo, los dos métodos pudieron combinarse en varios casos, debido a que esta actividad se realizaba en determinadas épocas del año, y los salineros antiguos por lo regular dedicaban buena parte de su tiempo a otras labores como la agricultura.

La sal fue objeto de intenso intercambio en la época prehispánica, y los métodos de producción y transporte, con frecuencia dieron origen a la elaboración de moldes de barro especializados en la fabricación de "panes" de sal que probablemente eran unidades de medida. Éste es uno de los rasgos que más llama la atención en los sitios salineros, ya que es común encontrar enormes cantidades de cerámica en tales lugares, como es el caso de la conocida cerámica de impresión textil. (Charlton 1969, 1971) Ello resulta muy confuso a primera vista, pues generalmente no es claro el uso exacto a que estuvo destinada tal cantidad de vasijas que, además, fueron desechadas en los lugares mismos de producción. La explicación más sencilla es que se trata de moldes donde se colocaba la sal para formar los panes, y luego de su formación se rompían y se desechaban las vasijas. Sin embargo, esto no resulta tan simple como parece.

En estos sitios antiguos, particularmente en el área de Zapotitlán y el valle de Tehuacán, existen muchos recipientes cerámicos asociados a la producción de sal. De hecho abundan tres tipos distintos de moldes cerámicos. En dos de los casos tales moldes fueron intencionalmente pulidos en su interior para facilitar el desprendimiento de la sal, pero en el tercer caso se trata de vasijas con diseños esgrafiados en el exterior, de elaboración más cuidada cuya función aún no es clara. A partir de las observaciones y excavaciones recientes encontramos que dichos moldes fueron fabricados en la parte superior de montículos de tierra hechos a propósito para esta actividad.

Los montículos tienen un aspecto rojizo y están desprovistos de vegetación, ya que en su parte superior hubo una intensa actividad de combustión. Por lo regular existen de dos a cuatro depósitos a manera de cajas de piedra que fueron impermeabilizados en su



Para mis padres en Waukegan, Temalac, Gro. 2001.

interior con estuco, y cubiertos en su exterior con bloques de piedra caliza para protegerlos. Alrededor de estos depósitos, y parcialmente enterrados en el montículo, se observan de dos a cuatro fogones hechos con arcilla endurecida por el calor. Estos fogones son alargados y tienen en su interior una o varias pequeñas columnas recubiertas también de arcilla, que los salineros locales reconocieron como "tenamaztles", es decir, las piedras o soportes de un fogón. En la parte inferior de los montículos se acumularon grandes cantidades de desechos de moldes que fueron fabricados ahí y posteriormente descartados.

Entre los desechos encontrados en los fogones -de los que excavamos tres ejemplos- y los basureros de moldes cerámicos, también llama la atención una gran cantidad de cilindros de arcilla que seguramente sirvieron de soportes. Otro tipo de soporte de arcilla muy



La troje, Temalac, Gro. 2001.

burdo está formado por dos puntas unidas a un amasijo que da el aspecto de un tronco humano. Creemos que estos artefactos fueron empleados durante el cocimiento de los moldes y otras vasijas.

Estas grandes cantidades de restos arqueológicos se concentran en cuatro sitios ubicados a lo largo del curso del río Zapotitlán y barrancas adyacentes, localidades en donde, hasta la fecha, afloran manantiales y pozos de agua salada. Cabe mencionar que las formaciones geológicas de la región fueron fondos marinos hace millones de años. Aunque aún hace falta un estudio sobre la geología de la zona, es claro que existen grandes depósitos de sal en el subsuelo, lo cual está atestiguado por localidades fosilíferas tan conocidas como San Juan Raya, al occidente del valle.

Otro aspecto interesante es la falta de evidencias que indiquen el posible lavado de tierras para la obtención de salmueras concentradas, como se ha observado en localidades del Centro de México, en especial el caso de Nexquipayac, a las orillas del antiguo lago de Texcoco (Parsons 2001). Aunque este procedimiento implica la formación de montículos irregulares, consecuencia del desecho de tierra que fue lavada, asociados a gran cantidad de moldes cerámicos muchas veces con impresión textil, los restos de esta clase encontrados en la zona de Zapotitlán no parecen ser el resultado de tal proceso. En nuestro caso, los montículos son más bien regulares y están formados por arcilla muy fina que fue acarreada intencionalmente para ubicar en ellos los depósitos y fogones en los que se fabricó la cerámica. Su función se relaciona a la alfarería y el motivo de su construcción parece ser el de tener un espacio adecuado para esta actividad, para la manufactura de panes de sal y también para descartar de manera más efectiva los moldes cerámicos que eran arrojados abajo y alrededor de tales montículos.

La razón detrás de esto puede estar en la calidad del agua que se emplea hasta la fecha para obtener la sal. Este agua, procedente de pozos y manantiales, contiene minerales de sodio en cantidades semejantes a las del agua de mar, por lo que resulta superfluo buscar otras fuentes adicionales de sal. En la parte superior del sitio Z43, donde realizamos trabajos en la temporada 2002, encontramos evidencias de patios de evaporación, proba-

blemente de época prehispánica. Parece posible que el proceso antiguo de obtención de sal cristalizada sea semejante al practicado hoy en día en la zona. Se trata de patios de poca profundidad e impermeables en donde se vierte el agua de los pozos. Después se practican una serie de pasos para acelerar la cristalización por evaporación solar y finalmente se obtiene sal de buena calidad que se emplea tanto para consumo doméstico como para el ganado.

En época prehispánica, este proceso debió ser semejante, pero como la sal obtenida aún estaba húmeda y debía destinarse al consumo interno y el intercambio de productos con otras regiones se colocó en moldes que posiblemente eran también unidades de medida.

El propósito era eliminar la humedad por calentamiento indirecto, de tal modo que fuera fácil desprender el producto del molde. Para este efecto, los moldes fueron pulidos en el interior y también se emplearon los cilindros y otros soportes que funcionaron como conductores de calor a fin de crear un contexto de calor bajo, pero constante que permitiera endurecer la sal en el interior, y su posterior retiro del molde, con poco riesgo de que se desmoronara. Los moldes se emplearon una sola vez y luego se rompieron a propósito con un golpe seco, para lo cual el borde siempre presenta una superficie plana.

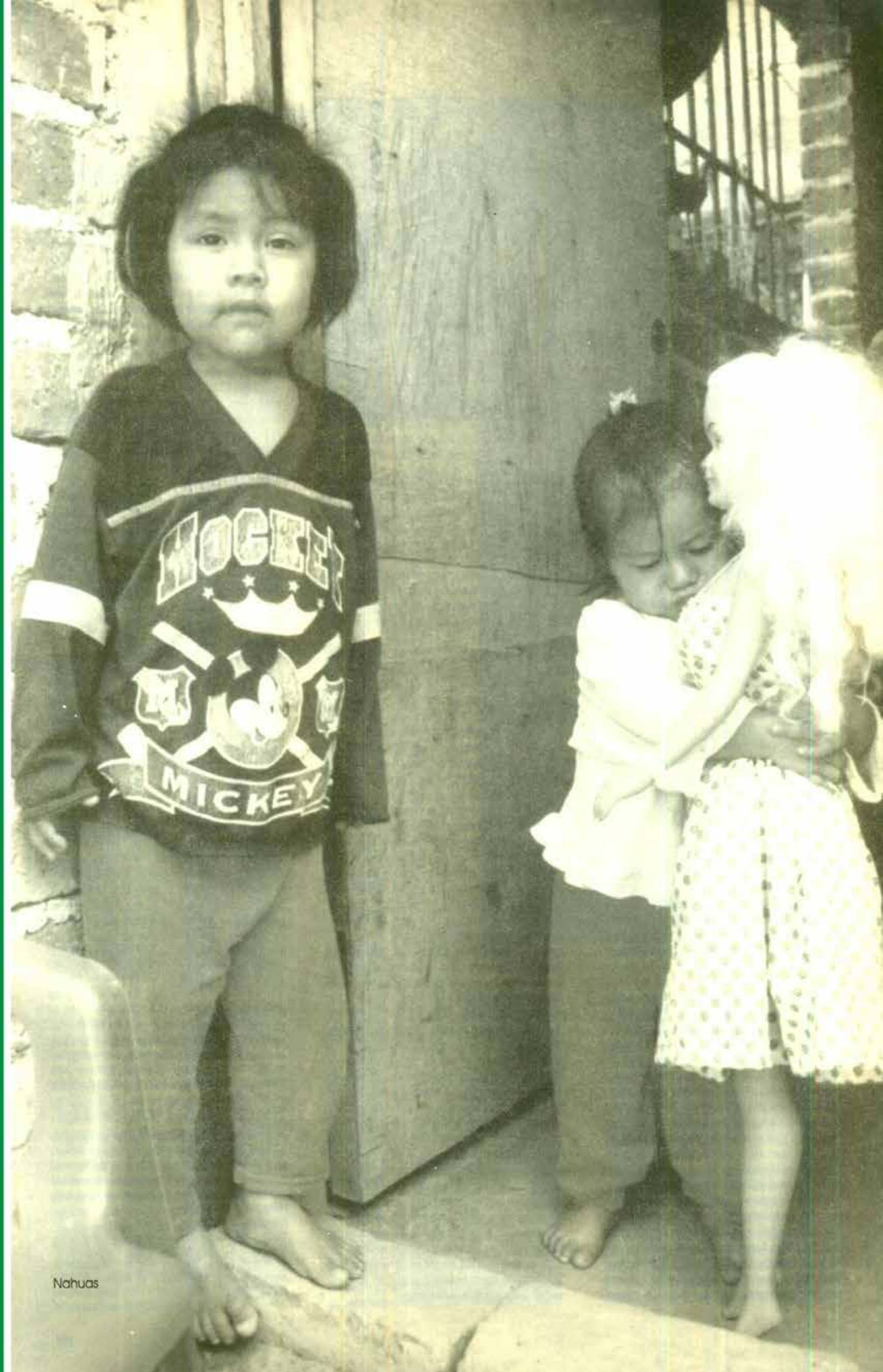
Quizá esta actividad se realizaba en la parte superior de los montículos, precisamente en los fogones que siempre contienen desechos tanto de soportes como de alfarería. Aquí mismo debieron rellenarse los moldes con sal húmeda, obtenida previamente de los patios de evaporación, para formar los panes de sal, y posteriormente se arrojaron los desechos cerámicos en las partes bajas de estos montículos. Las fuentes de energía empleada debieron ser muy importantes, pues se trata de una actividad constante de combustión. Hasta donde hemos podido determinar se utilizaron las hojas secas, raíces y troncos de las plantas locales, incluso las cactáceas que abundan en la zona. En uno de los fogones excavados aún encontramos restos quemados de hojas de izote. Como la leña es muy escasa es poco probable que se empleara como combustible, y más bien el objetivo fue calentar suficientemente los soportes cerámicos que funcionaron como brasas que podían conservar el calor durante más tiempo.

Esta reconstrucción general se desprende de nuestros reconocimientos y excavaciones recientes en el sitio Z43, sitio que elegimos porque presenta poca alteración. Más adelante estaremos en condiciones de determinar con mayor precisión los pasos técnicos en cada etapa de la producción de panes de sal que indudablemente es la razón de los restos arqueológicos que se observan hoy en día. Contamos ahora con muestras para análisis de agua, suelos, las dimensiones y forma de los moldes cerámicos, los depósitos y fogones, así como restos de plantas y carbón, con los que en breve se podrán obtener fechamientos más precisos de dichos restos. Actualmente se sabe que esta actividad en el área de Zapotitlán y el valle de Tehuacán se intensificó a finales del periodo Clásico, alrededor del año 680 d.C. (Neely et al. 1997) El sitio de Cuthá, en la parte alta de este cerro, parece haber sido la cabecera política de la región, y el asentamiento que supervisó la producción de sal durante esta época. Sin embargo, es muy probable que la explotación de sal sea aún más antiguaxxx y que haya tenido continuidad en la época colonial temprana.

Por tratarse de una actividad altamente especializada, que requiere de diversos pasos técnicos y de la fabricación de artefactos y depósitos específicos, el estudio arqueológico de la producción de la sal ofrece un campo muy amplio de investigación en esta región. El análisis de estos procesos puede complementarse con la etnografía moderna, ya que los salineros actuales nos han aclarado muchas dudas respecto a la naturaleza de la sal en esta zona, y siempre ofrecen opiniones importantes sobre los restos arqueológicos que están alrededor de sus áreas de trabajo. El valle de Zapotitlán Salinas es una conocida región de cactáceas y fósiles. En tiempos prehispánicos, las actividades agrícolas se vieron limitadas por la escasez permanente de agua; a pesar de ello fue testigo del surgimiento de Cuthá y otros sitios con arquitectura formal, lo cual indica la importancia política de esta zona aún muy poco conocida. La producción de sal fue, sin duda, uno de los factores más importantes del desarrollo cultural de esta región, por lo que su estudio es necesario para explicar la presencia de estos sitios. En un futuro los objetivos del proyecto estarán enfocados a determinar la profundidad histórica de esta actividad, su organización social y tecnológica, así como los sistemas de control de agua y el patrón de asentamientos del valle en distintas épocas, para lo cual ya se cuenta con un avance de cobertura amplia mediante recorridos de superficie.

BIBLIOGRAFÍA:

- Charlton, Thomas
1969 "Texcoco fabric-marked pottery, tlatales, and saltmaking". *American Antiquity* 34:73-76.
1971 "Texcoco fabric-marked pottery and saltmaking: a further note". *American Antiquity* 36:217-18, 1971.
Neely, James A., Christopher Caran y Francisca Ramirez
1997 *The prehispanic and colonial saltworks of the Tehuacan Valley and vicinity, southern Puebla, Mexico*. Paper presented in the Salt II Symposium at the 62nd Annual Meeting of the Society for American Archaeology, April 2-6, Nashville, Tennessee.
Parsons, Jeffrey
2001 *The last saltmakers of Nexquipayac, Mexico. An archaeological ethnography*. Anthropological Papers No. 92, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, 2001.



NOVEDADES EDITORIALES

Educación y Museos.

Experiencias recientes (Antología)

MARÍA ENGRACIA VALLEJO (COORDINADORA)

PATRICIA TORRES Y MIRIAM MABEL

RODRÍGUEZ (Compiladoras)

2002, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia
(Colección Obra Varia), 154 pp.

Los artículos que integran la antología ofrecen una panorámica sobre la labor y los propósitos que los servicios educativos de las distintas instancias museales ofrecen actualmente. Estas reflexiones sobre el quehacer museológico y su relación directa y efectiva con los diferentes públicos muestran el interés de los especialistas en la conceptualización de estrategias pedagógicas y líneas de acción que definan y fortalezcan la tarea educativa en los museos.

Para festejar el 50 aniversario de los Servicios Educativos del INAH, el Programa Nacional de Comunicación Educativa, con el apoyo de la Coordinación Nacional de Difusión y de la Gaceta de Museos, publicación de la Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, editaron esta antología, la cual busca difundir las distintas visiones y perspectivas desarrolladas a lo largo de cinco decenios de trabajo en beneficio de los museos y el público.



Infancia 2002 en Waukegan, Illinois.

Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos

Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacán

MARÍA ELENA RUIZ GALLUT (Editora)

2002, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas / Instituto de Investigaciones Estéticas / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 797 pp.

La Primera Mesa Redonda de Teotihuacán tuvo como objetivo orientar la discusión hacia el análisis de la estructura política del Estado teotihuacano y sus implicaciones sociales, así como al estudio de las relaciones que desarrolló con otras culturas, la comprensión de los conceptos religiosos y filosóficos en los que se basaron las proclamaciones del poder, que ubicaron a Teotihuacán como modelo en el plano de los elementos ideológicos a lo largo del horizonte Clásico mesoamericano. En las cinco mesas de trabajo se presentaron 33 ponencias de investigadores nacionales y extranjeros.

Este acontecimiento estuvo dedicado a René Millon, quien hizo los comentarios finales y reflexionó de manera magistral sobre los diversos trabajos presentados. Con un profundo sentido analítico y la claridad que otorga la sabiduría, la presentación del doctor Millon en este libro permite contar con una síntesis de las colaboraciones tanto de los autores, como de las participaciones en la discusión y obtener información bibliográfica que complementa de forma certera y puntual sus propias observaciones. (cuarta de forros)



De lo privado a lo público
Organizaciones en Chiapas
Gabriela Vargas Cetina (coord.)
CIESAS/M.A. PORRÚA
2002



Chiapas
Los rumbos de otra historia
Juan Pedro Viqueira
Mario Humberto Ruz (eds.)
CIESAS/IIF-UNAM
2002



Los sismos en la historia de México
vol. 2
Virginia García Acosta
CIESAS/UNAM/FCE
2001

Librería
Guillermo Bonfil Batalla
La Casa Chata

Hidalgo y Matamoros s/n. Tlalpan
56 55 01 58
ventas@juarez.cieras.edu.mx
www.cieras.edu.mx



Invierno, en Waukegan, Illinois, 2002.

Lengua y culturas mayas

LORENZO OCHOA Y PATRICIA MARTELL (Editores)
2002, México, Universidad Nacional Autónoma de México /
Instituto de Investigaciones Antropológicas, 170 pp.

Con el nombre de Lengua y cultura mayas se organizó un simposio que se desarrolló en el marco del iv Congreso Internacional de Mayistas. En esa ocasión se presentaron y discutieron los trabajos que hoy, con los cambios sugeridos en aquellas discusiones, se reúnen en el volumen. Las contribuciones, de una u otra forma, cumplen con el propósito que se tuvo al organizar el simposio: dar cabida a una serie de trabajos que fueron resultado de investigaciones realizadas desde diferentes disciplinas, enfoques y tendencias en el campo de la cultura maya. (Cuarta de forros)



Joven Temalac vendiendo en Bahía de Banderas, 2001.

Homenaje al Dr. John Charles Kelley

MARÍA TERESA CABRERO, JAIME LITVAK Y

PETER JIMÉNEZ (Coordinadores)

2002, México, Universidad Nacional Autónoma de México /
Instituto de Investigaciones Antropológicas, 255 pp.

El libro es un homenaje al Dr. Kelley y comprende algunos artículos sobre su vida, su proceso de investigación y el área que era de su interés, algunas obras inéditas del propio Kelley y una bibliografía completa de sus publicaciones. El resultado es de obligatoria lectura y consulta para los que estudien el pasado prehispánico del Norte de México.

Un homenaje merecido porque la labor de Kelley y su producción arqueológica cubren un área, el Norte de México, que no tiene la atención que merece, dado el interés de sus sitios y su utillaje. Sus estudios ayudan a esclarecer algunos puntos oscuros en otros estudios del mundo de la América antigua.

La vida del Dr. Kelley es la aventura esperada de quien recorrió y exploró una geografía que al final hizo suya. Su camino, desde su licenciatura en Suol Ross, pasó por Southern Illinois hasta su doctorado en antropología en Harvard, pero siempre se centraba en lo que llamaba el Mar chichimeca.

Su logro es impresionante. La arqueología de Alta Vista y Chalchihuites son sólo dos de los muchos sitios que debemos a su trabajo. Su concepto de vida en la región del Trópico de Cáncer, su importancia y su función en las partes centrales de Mesoamérica, así como la visión que tal vez se tuvo de esa parte, completan y enriquecen el conocimiento del mundo del México antiguo. (Jaime Litvak)

DIARIO DE CAMPO

Es una publicación mensual gratuita de la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

INAH

Etnlgo. Sergio Raúl Arroyo García
DIRECTOR GENERAL

Dr. Moisés Rosas Silva
SECRETARIO TÉCNICO

Lic. Luis Armando Haza Remus
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Mtra. Gloria Artis Mercadet
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Diario de Campo

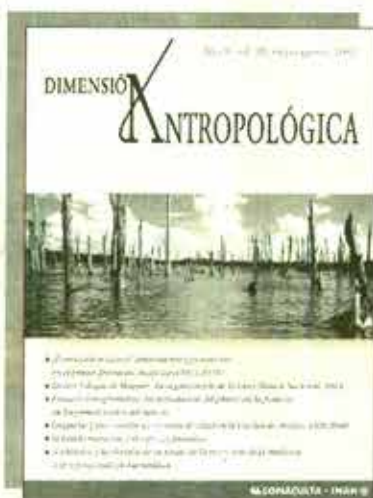
DIRECCIÓN Gloria Artis
SUBDIRECCIÓN EDITORIAL Roberto Mejía
ACOPIO INFORMATIVO Vicente Camacho
CORRECCIÓN DE ESTILO María Gayart
DISEÑO Y FORMACIÓN Euriel Hernández / Daniel Hurtado

Para cualquier asunto relacionado con esta publicación, dirigirse a: Puebla No. 95, col. Roma, 06700, México D.F. Teléfonos: 5511-1112, 5207-4787 exts. 14 y 25. Fax: 5208-3368. e-mail: gartis@conacyt.mx / e-mail: rmejia@conacyt.mx Consulte esta publicación por Internet en la siguiente dirección: <http://inah.conacyt.mx>

CIERRE DE LA EDICIÓN

Se informa que la fecha límite para la recepción de colaboraciones que se publicarán en *Diario de Campo* No. 52, será el 16 de febrero. La información recibida después de esta fecha se incluirá (si todavía está vigente) en el siguiente número.

Las opiniones de las notas y artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores.



- ◆ *¿Convicción o táctica? Atrevimiento y precaución en el primer feminismo mexicano (1873-1935)*
- ◆ *Leonor Villegas de Magnón. La organización de la Cruz Blanca Nacional, 1914*
- ◆ *Discurso transfronterizo. La articulación del género en la frontera en los primeros años del siglo xx*
- ◆ *Enganche y prostitución de menores de edad en la Ciudad de México, 1926-1940*
- ◆ *El Estado mexicano y el sufragio femenino*
- ◆ *Xochimilco y la elección de su reina: de la invención de la tradición a la refuncionalización turística*



- ◆ *Explotación intensiva de delfines en Las Tinas núm. 3, Baja California Sur*
- ◆ *Las obras rupestres de Huarimio, Tierra Caliente de Michoacán*
- ◆ *El Formativo temprano en la cuenca baja del río Pánuco: fases Chajil y Pujal*
- ◆ *La arquitectura en Toluquilla, Querétaro*
- ◆ *Asentamientos de la Triple Alianza en su frontera norte: el Valle del Mezquital*
- ◆ *Estudio funcional de raspadores de obsidiana: el caso del señorío de Metztlán, Hidalgo*
- ◆ *El camposanto de San Andrés*



- HISTORIA**
- Sistema misional y cambio cultural en el noroeste de México
José de la Cruz Pacheco Rojas
 - La expulsión de los jesuitas de Sonora
Julio César Montané Martí
 - Frontera y cultura en las misiones jesuitas de Sinaloa
Gilberto J. López Alanís
 - El impacto de las misiones jesuíticas en la organización política de los coras
Laura Magriñá
 - Las misiones franciscanas del Nuevo Reino de León (1575-1715)
Plinio D. Ordóñez
- ARQUEOLOGÍA**
- Las misiones de Baja California
Jorge Gurria Lacroix y Miguel Messmacher
 - Las misiones jesuitas de Durango
Alberto Ramírez Ramírez y Rubén Durazo Álvarez
 - Las misiones de la Sierra Gorda de Querétaro
Elizabeth Mejía
 - La misión dominica en el norte y centro del estado de Morelos
Laura Ledesma Gallegos

RESEÑAS

La comunidad antropológica de la Universidad Autónoma del Estado de México

Korbaek, Leif, A. Tonatiuh Romero C. y Carlos Montes

Colegio de antropólogos del Estado de México, A.C.
EDITORIAL LA TINTA DEL ALCATRAZ
TOLUCA, MÉXICO, 2002

CARMEN MORALES VALDERRAMA

Detenerse a reflexionar sobre la trayectoria de una comunidad académica es importante para el planteamiento de propuestas que permitan retomar o modificar tanto los objetivos que le dieron origen, como los contenidos de los programas vigentes. Por otra parte, es una práctica poco común en el medio antropológico de México y constituye en sí misma un esfuerzo loable cuando está apoyada por testimonios documentales y estadísticos que permiten al lector seguir las argumentaciones que se plantean e incluso para constatar los hechos de que se da cuenta, en este caso, sobre la comunidad de la ahora Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. (UAEM)

El libro se inicia con una Presentación a cargo de los representantes espirituales de las comunidades mazahuas, tlahuicas, otomíes y matlatzincas que en junio de 1977 se dirigieron al rector de la UAEM, Lic. Carlos Mercado Tovar, a fin de solicitar la creación, en esa Universidad, de un Centro de Estudios para los grupos étnicos por ellos representados.

Foshite es una palabra mazahua que se refiere a trabajar en forma conjunta, así como a luchar juntos y unidos. La firma del "Pacto del Valle Matlatzincas" (1977) y la celebración de tres eventos sobre la cultura mazahua, de 1977 a 1994, atestiguan cómo se fue esbozando esta relación entre los pueblos indios y la Academia de la Escuela, después Facultad de Antropología Social. Lo que esos pueblos esperaban, dicho en sus propias palabras, era un soporte para el conocimiento de su identidad como pueblo, así como una investigación de las diferentes regiones con sustrato étnico en la que los propios portadores de la cultura pudiesen participar. (Korbaek, Romero y Cataños, 2002: 12).

La tesis planteada en el texto que aquí se comenta, enunciada desde el principio en la Presentación a cargo de los representantes de los pueblos indios, es que el cometido no se ha cumplido debido a los cambios constantes de personal y de planes de estudio que caracterizan a este centro universitario en sus 25 años de existencia.

De acuerdo con los autores, el libro que elaboran se enmarca en el reciente interés por la historia de las disciplinas antropológicas y el estudio analítico de las comunidades científicas. Su intención es caracterizar a la comunidad antropológica que se ha formado en el estado de México, se refiere concretamente a la Facultad de Antropología de la UAEM y a su impacto en el contexto de la antropología estatal y nacional.

Entre los aspectos abordados puntualmente se encuentran el análisis de los programas académicos, así como de las tesis, investigaciones y publicaciones realizadas durante los periodos de 1977 a 1986 y de 1989 a 2002, este último corresponde a la existencia de la Facultad aparte de la Facultad de Humanidades donde se originó en 1977.

Como complemento a las aseveraciones vertidas en el texto se encuentran dos anexos, uno correspondiente a los 214 profesores que impartieron cátedra en las aulas de esa Facultad desde 1977 a 2001, y otro en el que se reproducen carteles y otros impresos en los que se da cuenta de las actividades de los pueblos mazahuas y de la Facultad de Humanidades.

El reclamo por parte de los propios pueblos indígenas del estado, en el sentido de que al pasar de los años se desvió el camino hacia las metas para las que fue creada la Escuela, se expresa en la siguiente frase: "El objetivo inicial se ha distorsionado integralmente y ocupa un segundo término, lo han reducido a un proyecto político por las autoridades de la Facultad". (Op. Cit.: 46) Cuando los autores repasan las propuestas que existieron para dar solidez a los programas de estudio de la Facultad, formuladas por investigadores prestigiados como Juan Vicente Palerm, Carlos Segura Navarro, Alba González Jácome, Félix Báez Jorge, entre otros, da la impresión de que ninguna propuesta pudo arraigar dada la inestabilidad que ha privado en la política interna de la Facultad.

¿Es imputable esta inestabilidad a los miembros que han formado el núcleo de ese centro de trabajo? Al parecer no es así del todo, en el texto aparece un trasfondo de intereses políticos que vienen desde uno o varios grupos pertenecientes a las estructuras de poder que imperan en el Estado de México, cuya presencia quizá no sea posible probar.

Dos virtudes que hacen de este libro un ensayo recomendable, tanto para quienes tienen interés en proporcionar una formación de buen nivel a los educandos de las escuelas de antropología, como para quienes se interesen en una relación entre estas escuelas y los pueblos indios que persisten en nuestro país, son el esfuerzo por mantener la objetividad ante hechos que los han afectado profesionalmente y el valor para abordar situaciones que raramente se ventilan y que afectan a numerosos centros universitarios, cooptados durante largos momentos de su vida por "las políticas", dicho peyorativamente, que imperan en diversos niveles institucionales.



Vendedora de artesanías en Nuevo vallarta, Nayarit, 2001.

La distinción alimentaria de Toluca. El delicioso valle y los tiempos de escasez, 1750-1800
María del Carmen León García

CIESAS-MIGUEL ANGEL PORRÚA,
MÉXICO 2002, pp. 268

BEATRIZ LUCIA CANO

Peter Burke señala que si algo caracteriza a la historia de los últimos años es que ha ampliado sus intereses de investigación. Así, junto a los acontecimientos políticos, las tendencias económicas y las estructuras sociales, se han introducido estudios sobre las mentalidades, la vida cotidiana y la historia de la cultura material. El libro que a continuación reseñamos se inscribe dentro de estas nuevas corrientes históricas que pretenden ampliar los horizontes de la historia. El texto busca mostrar que la alimentación y las formas de comer constituyen un aspecto de la cultura material, es decir, de las condiciones necesarias para la subsistencia de una sociedad, así como de la selección cultural de ciertas técnicas que se convierten en fuerzas efectivas para la reproducción de su vida.



Infancia 2001 en Waukegan, Illinois.

En este sentido, la elaboración de alimentos se inserta dentro de la producción general de bienes que están marcados por un código de significaciones y valoraciones. La autora piensa que el comer encierra una complejidad de significados que ha pasado desapercibida para la mayoría de los historiadores, quienes dudan respecto a la pertinencia y validez de analizar las formas de comer.

Esta postura muestra un marcado contraste con las ideas de los antropólogos, que consideran que es fundamental preguntar acerca de lo que se come y cómo lo preparan los miembros de una cultura. Para conocer las prácticas alimentarias de los hombres del pasado, Carmen León advierte que es necesario establecer un contacto entre la historia y la antropología, es decir, darle un tratamiento histórico a los objetos de estudio propios de la antropología. La autora destaca que la historia de la alimentación requiere un trabajo lento y minucioso, en el que se tienen que establecer correlaciones que no se distinguen a primera vista. En estas circunstancias la metodología se vuelve antropológica pues se parte del detalle y la cualidad y no de la cantidad. Ésta es la postura de la microhistoria italiana que busca, por medio de lo individual, revelar fenómenos más generales. La alimentación es una herencia cultural, por lo que una historia antropológica de la alimentación debe tener en cuenta la evolución del gusto, la sensibilidad y la constitución de las maneras de comer como prácticas sociales. El comer es una práctica cotidiana que se encuentra cargada de significados y gustos.

Asimismo, la alimentación, como una de las bases materiales de organización de cualquier sociedad, permite estudiar la producción y el abasto de alimentos que constituyen los engranajes de la estructura económica. El estudio de Carmen León centra su atención en el valle de Toluca en la segunda mitad del siglo XVIII. Para entender la particularidad alimentaria de este lugar, la autora establece tres direcciones temáticas que comprenden el consumo, el abasto y la escasez de alimentos. Estos tres aspectos, pues, como la autora señala, forman parte de un mismo fenómeno que permite explicar las prácticas humanas de la vida material como el comer, el abastecerse y el producir. Sin embargo, en la producción historiográfica que trata acerca de los problemas socioeconómicos del siglo XVIII se ha tomado en cuenta el abasto y la escasez, pero no el consumo que sólo queda sugerido o intuido. Para tener una mayor precisión acerca del abasto, consumo y escasez de alimentos, la autora considera que los estudios se deben abordar de manera regional y mostrar las diferencias que guardan cada uno de los sectores sociales. Además, el análisis cultural de la historia de las costumbres alimentarias debe contemplar las vicisitudes del poder y de la política que afectan las acciones de los hombres.

Estas características se cumplen en el caso del estudio del valle de Toluca, un lugar que con la conquista española pasó a ser jurisdicción del Marquesado del valle de Oaxaca y en el que se instauró una nueva organización productiva y espacial, en la que fue notorio el conflicto entre españoles e indígenas. Toluca fue fundada en la década de 1560 en el barrio indígena de Santa Cruz Tlaicingo, mismo que había quedado casi despoblado debido a la muerte de los indios tras la epidemia de cocolistie. Lo interesante de esta fundación es que los españoles contaban con una villa que tenía un vínculo directo con el marquesado, por lo que los habitantes de la villa de Toluca eran vasallos del marqués y no del virrey. Ello contravenía las disposiciones de la Corona, que buscaba limitar el poder político del marquesado. Aunque la autora destaca que la fundación de Toluca no tenía la intención de constituirse en un centro rector del marquesado, pues, en cierta forma, Cuernavaca ya lo era. Más bien, se debe considerar que el valle de Toluca era un

lugar atractivo para los españoles por dos razones. En primer lugar, la villa de Toluca se ubicó en un punto intermedio en el que se establecía contacto con cuatro culturas indígenas: los otomíes, los mazahuas, los matlatzings y los nahuas.

En segundo lugar, era una zona con grandes posibilidades para la explotación agrícola y ganadera. Si bien las lomas de Toluca e Ixtlahuaca no eran aptas para el cultivo del maíz, sí eran favorables para la cría de ganado. Ello generó una división en el valle que se definía por un norte ganadero y un sur agrícola. En tercer lugar, las condiciones climáticas, su régimen pluvial, la fertilidad de sus suelos y su ubicación geográfica convirtieron a Toluca en uno de los productores de alimentos más importantes de la Nueva España. El valle de Toluca fue reconocido por su belleza, por la diversidad de sus recursos naturales y por ser un importante centro productor de granos y cereales tanto para la capital del virreinato, como para los centros mineros. Carmen León señala que la distribución y comercialización de alimentos se organizaba en torno a dos instancias: las oficiales como los pósitos, las aduanas y las posturas de la carne y del pan, y las particulares como las pulperías, los tendajones, las tiendas mestizas, las panaderías, las confiterías, las tocinerías, los tianguis, las ferias y el comercio ambulante. En lo que se refiere al abasto realizado por los particulares, la autora muestra que la organización de la distribución y de la comercialización de los alimentos se estructuraba con la relación entre los comerciantes y las autoridades virreinales.

El sistema de repartición era un ejemplo de dicha relación. El pivote del sistema lo constituía el consulado de comerciantes, a partir del cual se unían diversos eslabones entre las diferentes formas de comercio. Así, se establecieron varios mercados o tianguis semanales que se ubicaban en Toluca, Tenancingo, Tianguistengo y Metepec, los cuales tenían importancia dentro del comercio regional. El de Toluca era importante por ser cruce de diversos caminos, con lo que en esta villa se podían encontrar productos para la alimentación, el vestido, la labranza y los oficios. Los tianguis se llevaban a cabo los viernes en el centro de la ciudad. Éstos no sólo servían para realizar la compra y venta de comestibles, ropa y utensilios, sino que también funcionaban como un punto de reunión para hacer citas, encargos, cerrar tratos y difundir avisos. La mayoría de los vendedores eran indios que comerciaban al mayoreo,



Retorno al pueblo para la fiesta patronal el Día de los Santos.



El mundo que se va, Temalac, Gro. 2001.

pues en la plaza se encontraban los comerciantes trajineros de origen español. Poco más de la mitad del abasto de la ciudad era realizado por los indígenas, según el informe remitido por Miguel Valero, quien fuera administrador de alcabalas en Toluca. La autora destaca que las verduras que vendían los nativos no eran chile, calabaza y maíz, como tradicionalmente se pensaba, sino que los productos que mercaban eran la cebada, la sal, el cerdo y sus productos, la haba, los textiles, el frijol, el queso y otros más.

Carmen León advierte que en el siglo XVIII Toluca tenía una gran actividad comercial, en particular en el ramo de alimentos, como lo evidencia la diversidad de productos comestibles que podían obtener y consumir sus habitantes. La autora señala que las posibilidades de abasto no se restringían sólo a las actividades comerciales mencionadas anteriormente. También se explotaban los corrales y huertos domésticos. Sin embargo, éstos no pasaban por ningún tipo de registro sistemático, lo que dificulta la posibilidad de conocer la dinámica de producción, organización y explotación. En lo que respecta a las instancias oficiales, León refiere que la aduana era parte de la administración real de la que estaba al mando un administrador nombrado por real cédula. En la aduana quedaban las constancias alcabatorias de los productos de viento (que no registran origen) y los de tierra (producidos en el reino). En cuanto a la postura de la carne, ésta funcionaba como en cualquier ciudad, es decir, se pregonaba la postura, se realizaba la subasta y la ganaba el mejor postor, el cual quedaba obligado a satisfacer la demanda de carne para el consumo de la ciudad durante cierto número de años y con un precio estipulado. Esta medida sólo regía para el ganado vacuno y para el carnero, pues el cerdo se vendía a particulares en las tocinerías. A diferencia de la aduana, la postura de carne sí quedaba bajo la vigilancia del gobernador del marquesado.

El valle de Toluca era uno de los principales centros productores de maíz y de trigo en la Nueva España. Además, de ser uno de los más importantes proveedores de la ciudad de México. No obstante, estos dos granos se consideraban de infima calidad respecto a los que se obtenían en el Bajío y en el Valle de México. La mala fama del trigo toluqueño menguó a finales del siglo XVIII, cuando se reconoció que éste era de la misma calidad que el de los otros lugares. León

señala que el consumo del trigo estaba generalizado entre los habitantes de la ciudad de México (como lo demostró Virginia García A. *Las panaderías, sus dueños y trabajadores*, México, Ciesas, 1989). El trigo se almacenaba y vendía en los molinos, los cuales funcionaban como un medio de conexión entre las haciendas (lugar de producción) y las panaderías (lugar de transformación y venta). En lo que respecta al maíz, almacenado en un pósito que debía funcionar en Toluca, lo que rompía con la angustiosa dependencia que se tenía con Chalco. Sin embargo, el pósito para la capital virreinal, no funcionó debido a la mala administración.

León señala que el crecimiento de Toluca estuvo relacionado con la economía y la administración de la ciudad de México. Una buena parte de la población toluqueña estaba dedicada a la producción, procesamiento y comercialización de alimento para ésta y otras ciudades. Más aún, el valle de Toluca se convirtió en un eje del sistema de abasto alimentario de todo el virreinato. Es por ello que se planteó la necesidad de construir un camino carretero, el cual ayudaría a abaratar costos y a disminuir el tiempo de transporte de los alimentos que se producían en otros lugares del virreinato. Lo interesante de este proyecto carretero es que fue propuesto por Miguel Valero en diciembre de 1785, es decir, dos meses después de que se había producido la pérdida de las cosechas. Este proyecto buscaba fomentar el progreso, abaratar la transportación de granos y carne y crear trabajo para los pobres pagándoles con alimentos. Así, el proyecto que se calificaba como "piadoso" constituía una justificación política que buscaba disminuir y contrarrestar el problema de la mendicidad, la vagancia y la pobreza. Aunque la escasez fue temporal en Toluca, en otras partes del virreinato sus consecuencias fueron de mayor trascendencia.

Carmen León señala que en esta época Toluca se distinguió de otros lugares del virreinato, entre otras cosas, por su explotación pulquera y por sus productos lacustres y porcinos. La autora destaca que existía un consumo generalizado del pulque en el valle de Toluca, lo que explica que su explotación fuese un negocio lucrativo. De hecho, el valle era productor de esta bebida a gran y pequeña escala. Existían pueblos que se especializaban en producir pulque y otros que lo hacían para su autoconsumo. No todo el pulque toluqueño se destinaba a la ciudad de México. Una buena parte se distribuía en las capitales de provincia y en los centros mineros. En cuanto al consumo de los productos de la laguna, León señala que éstos formaban parte de la dieta de todos los grupos sociales, tanto en el valle de Toluca como en la ciudad de México. La vida lacustre fue una fuente de alimentos importante para todos los sectores sociales y raciales de la Nueva España. Si bien existía un consumo diferenciado de los productos, éste se asociaba más con la calidad del producto y la forma de presentarlo, que con la variedad de productos a los que tenían acceso los miembros de un grupo social.

La venta de la nieve en Toluca fue una importante fuente de rentas para atender los gastos del gobierno virreinal. Sólo la Real Hacienda podía explotar las nieves, aunque también concedía licencias a los vasallos que quisieran extraerla y venderla. El derecho de explotación se vendía al mejor postor en la moneda pública y se establecía el tiempo en que era vigente la licencia. La nieve era costosa por el impuesto que debía pagar como producto estancado. Además de que se tenía que hacer una importante inversión de capital para fabricar los depósitos especiales que la guardaban. Los helados no sólo se utilizaban con fines placenteros, sino también para prevenir o remediar enfermedades de tipo digestivo. Por otra parte, Carmen León destaca que el cerdo conforma una de las estructuras económicas alimentarias que han tenido una mayor duración en Toluca, aun que en la época colonial existían ciudades como Valladolid, Puebla y México que también criaban cerdos, lo que distinguió a Toluca fueron sus condiciones climáticas y su altitud, mismas que ayudaron a producir un buen jamón. Toluca también se hizo famoso por sus tocinos, por la carne fresca, por la manteca y por su gran producción de jabón. De hecho, la manteca llegó a ser muy importante en un lugar donde no prosperó el olivo, mismo que se utilizaba para fabricar aceite combustible.

Es interesante el esfuerzo que la autora hizo por entender las prácticas alimentarias en el valle de Toluca, pero, como ella misma lo reconoce, su investigación sólo se aproximó a ciertos aspectos del consumo, pues no pudo determinar de manera exacta qué y cómo comía cada grupo. No obstante, sí logró inferir que había un intercambio culinario entre cada uno de los grupos, aunque había distinciones alimentarias notorias en la manera de preparar los alimentos.

NOTA:

1 Peter Burke. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Madrid, 2001, Crítica, Letras de la Humanidad, p. 11.

NOTICIAS



SE LLEVÓ A CABO EL NOVENO ENCUENTRO FEMINISTA LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE EN COSTA RICA

850 mujeres -académicas, militantes, activistas, empleadas de ONG's, entre otras- se reunieron en Playa Tambor, una comunidad ubicada en el litoral del Pacífico en ese pequeño país centroamericano. Las participantes provenían de todos los países que conforman la región de Latinoamérica y el Caribe. Muchas de las asistentes no sólo provenían de estos lugares, sino también nativas de habla hispana exiliadas en otros países como Canadá, Estados Unidos, Bélgica, Holanda e Inglaterra, entre otros. El Encuentro se llevó a cabo del 2 al 5 de diciembre de 2002.

Muchas de las participantes eran originarias de México, investigadoras y docentes de la UNAM, de la UAMX, del INAH así como de organizaciones gubernamentales y asociaciones civiles de apoyo a los derechos femeninos. Las sesiones matutinas se centraron en ejes de trabajo predeterminados con ponencias específicas y por las tardes las participantes intervinieron en diferentes actividades que se organizaron, como talleres de trabajo en los que se discutieron tópicos particulares o en sesiones dedicadas a las presentaciones de libros o proyección de videos y documentales.

La temática que aglutinó las discusiones fue la globalización y su impacto en el movimiento feminista en general y en las políticas gubernamentales específicas de cada uno de los países que integran el área de Latinoamérica y el Caribe. La postura general del Encuentro fue de rechazo a la globalización aunque se consideraba la posibilidad de apoyarse en la



logística de la informática para los fines propios del Movimiento. Tres fueron los ejes de discusión: el primero relacionado con "Las expresiones del feminismo como sujeto socio-político en la globalización"; el segundo fue la "Transnacionalización del patriarcado y el capitalismo: los estados, la sociedad civil, el Sistema Monetario Internacional y organizaciones políticas", el tercero: "Nuestro cuerpo-mundo: políticas, resistencias y alternativas en la globalización."

Las cuatro ponencias correspondientes al eje número uno estuvieron a cargo de mujeres que reflexionaron sobre temáticas relacionadas con la necesidad de integrar las diferentes perspectivas de etnicidad, raza, edad y preferencias sexuales en la construcción del sujeto político feminista en el contexto de la globalización.

Las nueve ponentes que se enfocaron en la temática del segundo eje comentaron la necesidad de tomar en cuenta los distintos factores que inciden en la construcción de los sujetos femeninos: la violencia en los diversos ámbitos: social, doméstico, los aspectos económicos y laborales, los derechos civiles, la mercantilización, la educación, la ecología, la informática, las corporaciones transnacionales y los poderes institucionales: la iglesia, el estado, la familia.



Las cuatro ponencias correspondientes al tercer eje trataron sobre los diversos aspectos que impactan la vida de las mujeres: el erotismo y el placer, la salud, la biotecnología, la maternidad, la heterosexualidad obligatoria y la anticoncepción.

En los espacios testimoniales se presentaron diferentes ponencias motivo de preocupación para las feministas: una compañera de Cuba reflexionó sobre "Resistencia ante el bloqueo," de Puerto Rico sobre "Desobediencia civil de las mujeres frente a la presencia militar," de Haití "La mujer después de la dictadura," de México "Ciudad Juárez: violencia, corrupción e impunidad," de Argentina "Participación de las mujeres frente a la crisis actual," de Colombia "Mujeres frente al conflicto armado," y las compañeras de Costa Rica desarrollaron "Los encuentros feministas en la globalización: desafíos y perspectivas."

Los temas que motivaron los talleres se relacionan tanto con preocupaciones de carácter académico, como político, económico y social: "Género derechos sexuales y legislación: la experiencia de una diputación feminista



independiente en la ciudad de México," "Cuestionando los feminismos transnacionales," Historias de y desde las mujeres, antiglobalización y activismo: Mujeres latinoamericanas y caribeñas viviendo en Canadá resistiendo opresiones colonizadoras," "Estrategias para la atención postparto," "Estado laico y derecho al aborto," "Latinoamericanas en la cárceles de los Estados Unidos," Proyectos de salud sexual y reproductiva," "Racismo, feminismo y globalización," "Arte popular de las mujeres en Latinoamérica," "Ciudadanía y gobernabilidad: Mecanismos, recursos y discursos a favor de los derechos de las mujeres," "Migración y género," "Feminismo y mujeres indígenas" y "Estrategias de sobrevivencia para mujeres maltratadas,"

Se dieron a conocer diversas revistas sobre temas pertinentes, se pusieron a disposición de las asistentes las memorias publicadas de Encuentros anteriores y se presentaron varias obras producto de investigación académica, tales como *Mujeres, género e historia en América Central durante los siglos XVIII, XIX y XX*, *Documentos del feminismo en Puerto Rico*, *Un siglo de luchas feministas en América Latina*, *La mujer azteca*, *Modelos de educación no sexista*, entre otros.

Este Encuentro también sirvió como marco para la creación y reunión de diferentes Redes: Colectivo Feminista Francisca Carrasco, Red Feminista Latinoamericana y del Caribe contra la violencia Doméstica y Sexual, la Confederación Latinoamericana y del Caribe de Trabajadoras del Hogar, Red Latinoamericana y del Caribe por la Humanización del Parto y el Nacimiento, Colectiva Mujer y Salud. El próximo Encuentro será en Brasil y están cordialmente invitadas, todas serán bienvenidas. Envío una sincera felicitación a las organizadoras costarricenses que enfrentaron la ardua tarea de hacerse cargo de crear este espacio para la difusión, la discusión y la polémica ¡¡¡felicidades!!!
(María Rodríguez-Shadow)





CICLO DE CONFERENCIAS: LA IMAGEN COMO FUENTE DE INVESTIGACIÓN

El Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, a través de su Laboratorio Audiovisual, de Investigación Social organizó en septiembre y octubre de 2002 un ciclo de conferencias con el título "La Imagen como fuente de investigación".

El objetivo en la organización de este ciclo de conferencias radicó en establecer todo tipo de relaciones e intercambios de experiencias e información con investigadores, instituciones y estudiantes que trabajan con fuentes visuales y que pudieran tener direcciones para analizar las problemáticas a las que se enfrenta el uso de la imagen para la investigación social.



Este importante acercamiento entre conferencistas y público derivó claras inquietudes, donde los siempre acertados comentarios del Dr. John Mraz plasmaron su preocupación respecto a que vivimos en un mundo rodeado de imágenes y donde es muy clara la falta de alfabetización visual. Félix del Valle Gastaminza, de la Universidad Complutense de Madrid, en su conferencia expuso cómo se ha desarrollado la incorporación de este tipo de documentos como un simple recurso ilustrativo o de adorno, en donde no existe el planteamiento de una práctica más rigurosa de trabajo de investigación social a través de las imágenes. Con base en en una memoria visual y preparación cultural el investigador se enfrenta a identificar personajes, situaciones, contextos y connotaciones. Ésta es, probablemente, la competencia más importante para los documentalistas que trabajan con fotografías. Puede ser una competencia efectivamente enciclopédica, de carácter general, pero en muchos casos será una competencia especializada en el tema. Es necesario saber situar cada fotografía en su contexto histórico.

Por otro lado, en la conferencia de Montserrat Gall, desde el punto de vista metodológico sobre el trabajo de investigación, se plantearon algunas observaciones: *las imágenes nunca están aisladas, aunque el historiador las encuentre así*. Su propuesta es trabajar las imágenes no como piezas aisladas, sino como un conjunto de series que se han hecho en un momento histórico determinado por una o varias personas (series sincrónicas), o bien como series formadas a lo largo del tiempo (series diacrónicas). La integración de ese conjunto de imágenes es una forma de buscar lo que han querido decir en un corpus que tiene que ver con las condiciones de su producción.



Se mencionó que las imágenes suelen estar acompañadas de textos, ya sean propios de la imagen o referenciales. En el caso del grabado popular el error más frecuente del investigador es disociar la imagen del texto, cuando en realidad forma un todo, puesto que con el transcurrir del tiempo la imagen puede haber inspirado diversos textos que pasarán a formar parte de la historia de su recepción, por lo que todo esto ayuda a construir su significado.

La historia de la creación de imágenes se relaciona con el estudio de los materiales que se utilizaban según la época, además de entender cómo y por qué se generaban, con qué políticas y con qué fines, esos datos relacionados no con lo que se ve en la imagen, sino con lo que está alrededor de ella son un elemento importante para la interpretación. Esta forma de trabajo es un tipo de arqueología de la imagen que fue tratado en la conferencia de Boris Kossoy titulada "Construcción y reconstrucción de la información fotográfica".

De igual forma, el recuperar los datos relacionados con la imagen y la búsqueda de material gráfico fue la experiencia tratada por Gregorio Rocha sobre la recuperación de material filmico de la colección de Edmundo Padilla. Este tema mostró la necesidad de articular un trabajo de sistematización del material encontrado, plantear cómo inventariarlo, con qué criterios pudiera ordenarse, establecer prioridades de restauración sobre aquellos que están en condiciones de degradación irreversible, conocer la situación legal sobre el depósito y recuperación de material, buscar financiamiento etc.

La exposición de Lourdes Roca y Fernando Aguayo se centró en el tema: conservación, digitalización y catalogación en los archivos filmicos y fotográficos, donde se detecta en algunas instituciones la falta de recursos para asumir estas



necesidades de procesos de trabajo. Además de la importancia de trabajar conjuntamente en una verdadera catalogación que nos permita situar a la imagen en un contexto Histórico, y no que quede como un número o un objeto. Es importante que el resultado del estudio de la imagen sea incluido en una ficha analítica apta de ser automatizada en una base de datos de carácter documental.

El resumen de este ciclo de conferencias quedó claro: la preocupación acerca de la necesidad de crear nuevas formas de análisis, la de trabajar conjuntamente entre investigadores, estudiantes y acervos para establecer experiencias de trabajo, intercambios de información en proyectos similares para enriquecer sus investigaciones, donde los resultados permitan reflexionar y analizar con mayor profundidad cuestiones como la de contar y producir instrumentos de investigación, crear nuevas herramientas que puedan ser compatibles en cualquier sistema de trabajo dedicado a la imagen, donde se acceda y colabore con toda seriedad al integrar información que mantenga una constante actualización en las fuentes consultables para la investigación social.

El evento contó con la participación de los siguientes especialistas: John Mraz (BUAP), Renato González Melo (IE-UNAM), Montserrat Gall (BUAP), Fernando Aguayo y Lourdes Roca (Instituto Mora), Armando Bartra (Instituto Maya), Tomás Pérez Vejo (UAEM), Gregorio Rocha (Utopía films), Boris Kossoy (U. de Sao Paulo), Félix del Valle Gastaminza (U. Complutense de M) y Philippe Dubois (U. Paris III).

(Carlos Hernández Marín, Paris García Becerril y Citlaly Salazar)



In Memoriam Salvador Rodríguez Loza

Miguel Alberto Bartolomé

No resulta ninguna novedad destacar que la antropología mexicana tiende a estar un tanto centrada en el D.F. A muchos todavía les cuesta aceptar la diversidad regional que ahora manifiesta la producción y la enseñanza de la profesión en el ámbito provincial, a pesar de que en las últimas décadas se han multiplicado los Centros IMAN, así como las unidades del CIESAS. Más allá de la presencia de estos centros de investigación y docencia pertenecientes a instituciones federales, la antropología ha luchado desde larga data por abrirse caminos en las universidades de provincia. Las trayectorias de muchos de los colegas que fueron formados y que desarrollaron su práctica profesional en provincia, por lo general no logran la repercusión o el reconocimiento de aquellos que no abandonaron la megalópolis y permanecieron cercanos a los centros de producción intelectual -y de relaciones de poder- metropolitanos. Y es que debemos señalar que buena parte de la actividad de los colegas de provincia se ha orientado hacia la tarea de tratar de desarrollar y consolidar la profesión en ámbitos donde no se reconocía su necesidad e importancia. Tal vez por esta razón la producción escrita de algunos de ellos no sea tan vasta y conocida como lo es su trabajo a favor de la institucionalización de la antropología.

Uno de estos colegas, quizá poco reconocido a nivel nacional y de quien ahora debemos lamentar su deceso fue Salvador Rodríguez Loza, uno de los primeros antropólogos formados por la Universidad de Yucatán, dedicado docente y un verdadero pionero en el proceso de la consolidación institucional de la antropología en su estado natal. Su muerte, víctima de un cáncer con el que mantuvo una lucha tan prolongada como difícil, se produjo el 5 de julio del año 2002. La prensa y los demás medios de comunicación de Yucatán prestaron la atención debida a la desaparición de un hombre que se había convertido en sinónimo de la antropología yucateca. De una antropología muy vinculada con la historia regional y sus protagonistas; tal vez un tanto localista, pero por eso mismo muy sentida, ya que forma parte de la misma biografía social de sus practicantes. Quisiera entonces, en estas líneas, presentar a quienes no conocieron a Salvador Rodríguez Loza, como homenaje póstumo al que no puedo renunciar ni como colega, ni como amigo.

Salvador había nacido en Mérida, un seguramente caluroso 10 de julio de 1935. Después de un poco gratificante paso por la vida comercial y de haberse dedicado a la docencia con alumnos y con maestros decidió redefinir su vida. Así, a los 31 años ingresó a la Universidad de Yucatán. Allí realizó su formación profesional en Arqueología y Antropología, en el entonces Centro de Estudios Antropológicos de dicha Universidad, bajo la omnipresente supervisión del recordado mayista Alfredo Barrera Vázquez, de quien fuera colaborador hasta 1970. Cuando recordamos a una persona, su memoria corre el riesgo de verse reducida a los episodios de un anecdotario que seguramente no bastan para definirla, aunque algo nos dice de ella. No tengo la capacidad para evitar que estas notas sigan el mismo camino, por lo que me veo obligado a reseñar uno de los tantos episodios vitales de Salvador. Durante sus estudios consiguió una plaza de conserje del Palacio Cantón, donde funcionaba el Centro, hasta que se vio inducido a renunciar a la misma en 1972 por el entonces gobernador Carlos Loret de Mola, quien le recomendó cordialmente que no se podía ser profesor y conserje a la vez, cosas que para Salvador no eran necesariamente contradictorias. Para esa misma época comenzó una aventura docente que se extendió durante 31 años, y cuyos inicios coincidieron con el desarrollo de la Escuela de Ciencias Antropológicas, debido a que, como a él le gustaba decir recurriendo a su célebre humor, no había otro antropólogo en 600 kilómetros a la redonda. A

esta Escuela dedicó toda su vida, hasta llegó a verla convertida en una Facultad que otorga títulos de postgrado. Durante 10 años, de 1975 a 1985, fue director de la Escuela. Al concluir sus periodos aceptó ser director de la Unidad Regional de Culturas Populares y, posteriormente, coordinador del Centro de Estudios del Caribe de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UNYU. Desde 1996 dirigía de la Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, todo ello sin abandonar nunca la docencia, pero tampoco la escritura ya que realizó alrededor de 60 ensayos sobre historia y antropología de Yucatán, muchos de ellos en publicaciones locales de poca circulación nacional. Es de destacar su dedicada edición, prólogo, notas e índices de los 5 volúmenes del Ensayo Histórico sobre las Revoluciones de Yucatán, de Serapio Baqueiro, publicado en 1990.

Aunque se dice que nadie es profeta en su tierra, Salvador logró en vida el reconocimiento de la sociedad a la que pertenecía y a la cual dedicaba sus tareas profesionales. Pocos se sorprendieron cuando, en 1991, el Gobierno del Estado le otorgó la codiciada Medalla Yucatán, ni cuando en 1996 recibió la condición de Maestro Emérito de la Universidad Autónoma de Yucatán. Sin embargo, sí causó una cierta conmoción cuando, en 1998, fue galardonado con la Medalla Eligio Ancona, máxima condecoración que otorga el Gobierno del Estado de Yucatán y a la que no es frecuente que accedan los antropólogos. Quizás el mayor reconocimiento que recibiera en vida fue el amor de su familia y la fraternidad de sus amigos. Pareciera que en este tipo de tristes notas fuera imposible no reiterar los lugares comunes del género, pero debo decir que Salvador rendía culto a la amistad; su acendrado localismo nunca fue xenófobo ni cerrado a la amistad con gentes provenientes de más allá de sus fronteras provinciales o nacionales. Docenas de antropólogos del país y de todas partes del mundo tuvimos en Salvador un colega, un amigo y un compañero con el humor suficiente como para alegrar cualquier mesa de diálogo. Su casa, habitada por la calidez de su esposa Marina Basora Pérez y por la presencia de sus hijos Salvador y Jorge Luis, siempre estuvo abierta para los amigos.

Conocí a Salvador Rodríguez en 1973, cuando comenzaba a relacionarme con los sacbeob (caminos) del mayab, adición a la que no he podido renunciar durante los treinta años transcurridos desde entonces. En esa época conformamos junto con Juan Ramón Bastarrachea, Alicia Barabas, Luis Barjau y Beatriz Repetto el primer equipo de investigadores del Centro Regional de Yucatán, del IMAN, con la cordial dirección del arquitecto Manero Peón. Al poco tiempo, Salvador me invitó a dar clases en la Escuela de Antropología, experiencia que me ha dejado amistades perdurables y experiencias que se resisten a abandonarme. El recuerdo de Salvador estará para mí siempre ligado al de nuestro amigo común José Tec Poot, antropólogo maya al que la muerte arrebatara en el terremoto que sorprendió al D.F. en 1985. Haber nacido en la planicie inmóvil y morir en una convulsión volcánica parece el contradictorio destino de un antropólogo pero, fiel a Mérida y a diferencia de José, Salvador murió en su casa y en su tierra. Con ninguno de los dos me podré volver a encontrar en Yucatán. Casi todos los años regreso y creo que siempre volveré a Mérida. Me parece entender que Yucatán es inevitable. Me sentaré en una mesa del Paseo Montejo para ver pasar a la gente, beber una cerveza y pensar una vez más en el pasado y en la vida de esa ciudad quemada por el sol y por la historia de la que alguna vez fui vecino. Sin embargo, ya no volveré a compartir un trago helado con Salvador, ni a disfrutar juntos de un venado cocinado por su entrañable esposa Marina. Mérida se ha hecho ahora un poco más solitaria sin la presencia de mi amigo. "El Chato" Rodríguez Loza es ahora parte de la misma historia regional que tanto amó.



PORTADA: INDÍGENAS RUMBO AL NORTE.
CUERNAVACA, 2001

CONTRAPORTADA: NAHUA BAJO NUEVO LÁBARO PATRIO.
CHARLOTTE, C.N. 2002

RAYMUNDO CON BANDERITAS. TEMALAC GRO. 2001

